BULLETIN

DE

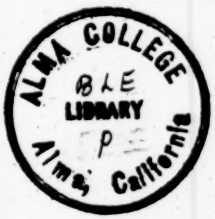
LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

270.16

1914

SIXIÈME SÉRIE. — TOME VI



REDACTION ET ADMINISTRATION : 31, Rue de la Fonderie

TOULOUSE

27102

A PROPOS DE LA DEFINITION DE L'APOLOGETIQUE

Que l'on disserte et que l'on discute encore sur la définition de l'Apologétique, cela peut surprendre les esprits irréfléchis, mais non ceux qui savent combien sont naturellement indéterminées les questions mixtes et les êtres en formation. Cette science confine, en effet, à tant de régions où se meuvent l'activité intellectuelle et l'inquiétude humaine! Repousser les attaques de l'hypercriticisme contre l'authenticité des évangiles ; analyser les concepts de matière et d'étendue pour réfuter les objections opposées au mystère de la transsubstantiation ; venger l'inquisition des injures qu'on lui prodigue ; répondre aux arguments des polygénistes contre l'unité de l'espèce humaine; démontrer par la résurrection de Lazare la mission divine de Jésus, c'est « faire de l'Apologétique ». Peut-on découvrir, parmi cette diversité et cette complexité, des éléments caractéristiques dont la synthèse permette d'ébaucher une science distincte, définie par son objet ?

Ce problème inévitable devait attirer et intéresser les théologiens, puisque de la solution qu'il reçoit, dépend, en partie, l'orientation humaine sur les chemins de la croyance (1).

Pour la résoudre, un savant religieux de l'ordre de Saint-Dominique, le R. P. de Poulpiquet, s'est attaché à préci-

(1) Cf. Bainvel : *La foi et l'acte de foi.* — De la Barre : *La vie du dogme catholique.* — R. P. Gardeil : *La crédibilité et l'apologétique.* — F. de Tonquédec : *Immanence* — De Poulpiquet : *L'objet intégral de l'apologétique ; Le Miracle et ses suppléances.* — Pinard : *l'apologétique, ses problèmes, sa définition.* — Le Bachelet : *Apologétique* (article du Dictionnaire apologétique de la Foi catholique), — et quantité de Revues où ce sujet est abordé et traité à divers points de vue.

ser les données qu'il suppose, à examiner les interprétations qu'il comporte, à éliminer les termes confus qui l'altèrent ; avant lui, l'un de ses confrères, le R. P. Gardeil, l'avait précédé dans cette voie, et l'on ne peut que rendre hommage à la pénétration avec laquelle celui-ci marquait les moments successifs et les démarches progressives vers l'acte de foi. Les deux auteurs ont bien voulu rappeler un article du *Dictionnaire de théologie* que son auteur considère comme assez négligeable, car il évitait de prendre parti entre les diverses écoles et désirait s'en tenir à un exposé, sinon vague, du moins assez général, plutôt destiné à fournir des renseignements qu'à approfondir une doctrine.

Il avait innocemment écrit : « L'Apologétique est cette partie de la Théologie qui traite scientifiquement de la justification et de la défense de la foi chrétienne ». Je conviens que le mot « justification » pouvait être avantageusement remplacé par celui de « crédibilité », mais on ne me l'a point reproché.

Ce qui a semblé inadmissible, c'est la transformation de l'Apologétique en une discipline théologique. Le R. P. de Poulpiquet écrit : « L'Apologétique et la Théologie ne diffèrent pas seulement dans l'objet qu'elles atteignent, mais dans la méthode qu'elles emploient » (1). Déjà, un rédacteur de la revue belge intitulée *Collationes brugenses*, M. J. Van der Meersch, m'avait accusé, avec une gracieuse courtoisie, de ne point distinguer l'Apologétique de la Théologie ; rappelant la phrase du Dictionnaire, il concluait : « *Inde non admittenda nobis videtur sententia propugnata... et quae exponitur in hac definitione.* » « *Propugnata ?* » Sincèrement, la définition que j'avais proposée ne m'inspirait aucune ardeur combative ; pourtant, il ne me déplaît pas d'envisager, à son occasion, quelques-unes des questions qu'elle soulève ou qu'elle suggère.

Le Père Hurter, dans sa Théologie complète, écrit juste-

(1) De Poulpiquet, *l'Objet intégral*, p. 513.

ment : « *Triplex distinguitur gradus revelationis ; revelatio naturae per opera creationis, gratiae per verba legatorum divinorum, gloriae qua manifestatur divina ipsa Dei essentia in se, cui in homine respondet triplex lumen, quo illius fit capax ; lumen scilicet rationis, fidei et gloriae. Hi tres gradus invicem connectuntur et sibi subordinantur, adeo ut, lege ordinaria, secundus priorem praesupponat et ad tertium praeparet* (1). »

Science, croyance, vision, trois connaissances d'un même Dieu révélé par ses œuvres, sa parole, son essence. Or, la parole de Dieu qui nous est transmise par ses envoyés, s'exprime en des vérités dont l'ensemble constitue l'objet propre de la théologie, en ce sens qu'elles lui fournissent les majeures dont elle déduit ses conclusions. Puisque la lumière de gloire est réservée à la vie éternelle, il ne nous reste que la foi et la raison. Mais l'Apologétique ne suppose pas la foi ; donc elle n'est pas « une partie des sciences théologiques ». — Tel est, me semble-t-il, l'objection que provoque la définition incriminée. Pourquoi donc suis-je tenté de la maintenir ? Bonnes ou mauvaises, voici mes raisons :

Ce qu'on nomme « science », est un tout dont l'unité semble, à certains égards, un peu artificielle ; sciences naturelles, sciences historiques, sciences philosophiques, tels sont les groupes principaux ou, si l'on veut, les espèces d'un même genre. Il faut mettre à part les sciences théologiques dont l'objet est Dieu et dont j'emprunte la définition à un manuel classique : « *Scientia ex principiis a Deo revelata, conclusiones deducens circa Deum et circa relationes intra Deum et creaturas rationales* (2). » S'il en est ainsi, on peut dire que tout ce qui n'est pas immédiatement ou médiatement révélé, est en dehors de la Théologie.

Soit, mais en ce cas, je demande à quel groupe il faut

(1) HURTER, *Theol. comp.*, t. I, p. 15.
(2) BONAL, *Instit. theologic*, t. I, p. 1.

adjoindre l'Apologétique? D'abord il est évident qu'elle n'appartient pas aux sciences naturelles ; les arguments que peuvent lui fournir les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la géologie, la botanique, la zoologie, l'anthropologie, ne suffisent pas à la ranger dans quelques-unes de ces catégories.

Serait-ce une science historique? — Non, car « l'Apologétique et l'histoire, différent par l'objet et la méthode (1). » On n'en peut douter lorsqu'on a lu les pages dans lesquelles le Père de Poulpiquet démontre solidement et lucidement cette proposition. Certes, les faits sont indispensables à l'apologète, mais sans une interprétation métaphysique, il est impossible de les considérer comme des preuves de la crédibilité.

Restent les sciences philosophiques ; personne ne peut nier que « l'Apologétique externe ou interne fasse constamment appel à la philosophie pour établir ses conclusions. » Pourtant « l'Apologétique ne saurait s'incorporer légitimement à un traité de métaphysique (2). »

En effet, elle ne fait nécessairement partie ni de la logique, ou de l'ontologie, ni de la critériologie, ou de la morale, ni de la psychologie ou de la sociologie. Un apologiste traite nécessairement des questions philosophiques mais un philosophe peut fort bien n'être point un apologète.

Alors, la question se pose de nouveau : à quelle espèce faut-il attribuer cette science indéterminée? On me répond : « Elle possède un objet *propre*, formellement distinct de celui de la foi, de la théologie, de la philosophie, de l'histoire (3). » Elle sera donc une science distincte? Oui. « L'Apologétique sera la somme de la crédibilité du dogme catholique, ou elle ne sera plus l'apologétique. » Dans un livre justement remarqué, le R. P. Gardeil soutient vigoureusement cette thèse, et je m'y rallierais

(1) De Poulpiquet, *op. cit.*, 547.
(2) *Id.*, pp. 535, 538.
(3) *Id.*, p. 510.

très volontiers; mais est-elle absolument inconciliable avec la classification qui assigne une place à l'Apologétique, parmi les sciences théologiques?

« Eh! sans doute, va-t-on me répondre; n'apercevez-vous pas la différence qui sépare une doctrine basée sur la foi, découlant de la foi, exigeant la foi, et une propédeutique logiquement antérieure à la foi, purement rationnelle et ne s'appuyant jamais sur une révélation dont elle a précisément pour objet de démontrer l'existence et l'origine? » Ces assertions ont-elles la valeur d'un axiome? Je ne le crois pas. Lorsqu'un théologien analyse et approfondit les notions de nature et de personne, pour montrer que, ces concepts étant distincts, la trinité des personnes en Dieu n'est pas contradictoire avec l'unité de nature; lorsqu'il plaide pour le Pape Honorius accusé d'avoir défini le monothélisme; lorsqu'il expose quel est le sens qu'il faut donner à l'identité personnelle qui persiste dans la vie future, je continue à croire qu'il fait de l'Apologétique. Cependant, ces discussions, supposent les dogmes de la Sainte Trinité, de l'infaillibilité du Pape, de la résurrection de la chair, vérités révélées par Dieu et connues par la foi. La plupart des conférences de Lacordaire contiennent et développent ces données; Mgr Duilhé de Saint-Projet évoque dans son *Apologie scientifique* les définitions de l'Eglise; dira-t-on que l'immortel orateur et l'éminent professeur ne firent pas œuvre d'apologistes?

« Mais, peut-on répliquer, ils nous ont offert des *apologies* des arguments au service et sous la direction de la théologie; nous ne sommes pas en possession d'une synthèse, d'une discipline organisée, mais plutôt d'un ensemble de réponses variables, adaptées aux esprits, aux époques, à la culture générale, conditionnées par les erreurs qu'elles prétendent détruire, par les préjugés 'elles cherchent à dissiper. »

Oui, ce sont des apologies mais qu'il est désirable et possible de ramener à des principes généraux, de soumettre

à une méthode commune. Après tout, l'attaque tumultueuse dirigée contre le dogme ne met en jeu que trois sortes d'armes : des idées, des phénomènes, des événements, par lesquelles on s'efforce d'opposer aux vérités révélées, la raison, la nature, l'histoire. En cette lutte inévitable, toujours actuelle, souvent acharnée, on gagnerait à formuler et à adopter des règles de stratégie et de tactique qui demeureront immuables parmi la diversité des procédés variant avec le terrain, les péripéties et les contingences du combat. C'est précisément à ce point de vue que l'Apologétique est une science en formation et que, sans doute, elle ne sera jamais définitive, pas plus du reste que toute autre science; néanmoins, ses points fixes deviendront de plus en plus nombreux. Qu'on ne craigne pas que cette Apologétique, alourdie par ses richesses, embarrassée par les sciences hétérogènes auxquelles elles demandera des secours et des appuis, risque de se confondre avec cette « pantologie sacrée » qui excitait l'humeur, l'humour, peut-être, d'un vieux professeur. Car elle n'aura garde de tout accueillir ni de tout employer, parmi les arguments qu'elle pourra et devra puiser dans le trésor des connaissances humaines. C'est le R. P. Gardeil lui-même qui nous fournit l'objet formel, principe de la hiérarchie et de l'harmonie de ses preuves : *la crédibilité du dogme catholique*. Seulement l'éminent religieux ajoute : « l'Apologétique, on ne saurait trop le répéter, est une preuve du dogme catholique en général, et non de tel dogme en particulier (1). » Il est clair, en effet, que si le fait de la révélation est établi, c'est elle, ensuite, la révélation, qui devient la preuve apodictique et irréfutable de tel ou tel dogme, puisque celui-ci est garanti par la parole de Dieu. En est-il moins vrai que la crédibilité est affermie par l'Apologétique défensive? Dès lors celle-ci doit rentrer dans la « *Somme de la crédibilité* » et enfin cette somme est légitimement unie à la théo-

(1) *La Crédibilité et l'Apologétique*, p. 147.

logie puisque, d'après Saint Augustin « *Huic scientiae attribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur,* » *(de Trinitate* XIV).

En résumé, l'Apologétique défensive est ordinairement postérieure à la foi ; or, cette Apologétique est partie intégrante de la « Somme de crédibilité. » Donc, l'Apologétique peut être rangée parmi les sciences théologiques. Je ne me dissimule pas que ces considérations sembleront peu efficaces à ceux pour lesquels l'Apologétique est uniquement la préparation à la foi ; celle-là seule mérite, dit-on, le nom de science et, à y joindre les apologies spéciales de tel ou tel dogme, on risque de tout brouiller. Je pourrais soutenir, tout au rebours, qu'à prendre le mot dans son acception courante et communément vague, il implique plutôt la défense de la foi qu'une introduction à la croyance ; néanmoins, me bornant à réclamer en faveur de l'Apologétique polémique et défensive la place traditionnelle qu'elle avait obtenue, j'aborde maintenant la question controversée et je m'en tiens à ce qu'on a nommé l'Apologétique irénique, positive ou expositive, et que plusieurs théologiens, au sentiment desquels je me rallie, désignent sous le nom de *Théologie fondamentale*. Ce titre est certainement préférable à celui de Théologie générale, qui serait très inexact et même parfaitement absurde s'il nous présentait l'Apologétique à la façon d'un genre dont les traités spéciaux de la Théologie dogmatique et morale seraient les espèces, mais qui est très acceptable s'il désigne les Prolégomènes de toute discipline sacrée.

La Théologie fondamentale comprend, pour la plupart des auteurs, les traités *de Vera religione, de Revelatione judaïca, de Revelatione christiana;* plusieurs y ajoutent le traité *de Ecclesia* auquel certains joignent le *de locis theologicis*. Avouerai-je aux Pères Gardeil et de Poulpiquet que j'ai connu des théologiens assez hardis pour aborder, en théologie générale, le traité de *Fide,* sous prétexte que la théorie de l'acte de foi devait précéder l'étude

des dogmes du *Credo*. Mais je ne suis pas assez courageux pour défendre ces novateurs, malgré la secrète complaisance que je ressens pour eux.

Dans un terrible chapitre, le R. P. Gardeil dévaste ce domaine, que l'on parcourait avant lui, d'un pas un peu lourd mais sûr. « Et d'abord que vient faire en Apologétique le Traité *de Vera Religione*? *De vera Religione*, je vous demande un peu ! Que l'excellent Bailly, un ancêtre, ait intitulé ainsi l'Apologétique qu'il publia vers la fin du dix-septième siècle, que cette dénomination ait fait fortune dans les Séminaires français, était-ce une raison pour s'y enchaîner à perpétuité? (1) » Il faut lire tout ce premier chapitre de la deuxième partie qui contient quantité d'idées justes présentées avec force ; il est tout animé de verve savoureuse. Je ne crois pas que ce pauvre et médiocre Bailly, qui ne fut « excellent » en rien et dont l'influence sur la théologie française fut déplorable, soit responsable d'un titre usité en plusieurs ouvrages antérieurs au sien, car il vécut de 1730 à 1808 ; (il y a une faute d'impression dans le texte du R. P Gardeil). En tout cas, en ceci je suis obligé de l'approuver pleinement, car il me paraît indispensable d'examiner les questions qu'il aborde dans son livre, et même de leur donner une extension à laquelle il ne pouvait songer.

Dans telle Faculté de Théologie que je pourrais nommer, le professeur a cru nécessaire d'approfondir la notion de religion, considérée comme un état d'âme et comme un ensemble d'institutions spéciales, avec les aspirations auxquelles elle satisfait et des éléments intellectuels, moraux et rituels qui la constituent ; il a exposé et critiqué les théories de Kant, Hegel, Max Müller, Spencer, Ribot, Durkheim sur l'essence et l'origine de la Religion ; il a distingué la religion naturelle des religions positives ; il a accordé une part à ce qu'on nomme aujourd'hui, dans un

(1) *La Crédibilité et l'Apologétique*, 1re édition, p. 142.

langage pédant et prétentieux, mais commode : la hiérognose, avec ses trois branches : hiérographie, hiérologie et hiérosophie ; il s'est demandé ce qu'il fallait entendre par religion surnaturelle, et ce n'est qu'après cela qu'il s'est cru en droit d'aborder la Révélation et sa Critériologie, ou, si l'on préfère, la Crédibilité et ses motifs. Fallait-il renvoyer ces problèmes aux questions de la *Somme* qui traitent des vertus de Justice, de Religion, de la Prière et des Sacrifices. Certes, les questions abordées par saint Thomas sont parfaitement à leur place et merveilleusement traitées, mais le point de vue d'où il les examine est très différent du nôtre. Donc, si le traité *de Vera Religione* « date », mettons-le au courant et au niveau de la pensée contemporaine, mais ne le supprimons point. « Trop de raisons le justifient pour qu'on y renonce de si tôt (1). »

Désireux d'assigner à l'Apologétique des limites étroites et des contours précis, le R. P. Gardeil ne mentionne même pas le *de Religione judaïca*. On avait jugé qu'après avoir étudié la théorie abstraite de la Révélation, sa vraie nature, sa possibilité, sa nécessité hypothétique ou morale, l'obligation d'y adhérer et surtout ses notes extrinsèques ; après y avoir joint (comme l'a fait avec une mesure et une maîtrise auxquelles il faut rendre hommage le R. P. de Poulpiquet), une méthodologie et une esquisse de l'évolution de l'Apologétique interne ; il convenait d'étudier cette révélation à l'état concret et comme fait historique. J'accorde qu'on y insistait un peu trop immodérément et sans discrétion, qu'on y introduisait à contre temps des spéculations et des discussions qui ressortissent à l'histoire, à la critique, à l'exégèse et à la théologie bibliques. Pourtant, n'y a-t-il pas avantage à découvrir l'origine, à marquer les degrés, à suivre la continuité, à déterminer les progrès de

(1) L'*Apologétique, ses problèmes, sa définition*, par H Pinard, p. 478, note. — L'auteur de cette substantielle brochure se montre très informé, très judicieux et très pénétrant

la révélation, considérée comme un fait et aboutissant à la révélation chrétienne ou, si l'on veut, à « ces démonstrations de la Divinité de Jésus-Christ » qui, nous dit-on, doivent regagner, dans la théologie spéciale, la place qu'elles n'auraient dû jamais quitter (1) ». A cet égard, le R. P. Bainvel a pleinement raison de nous faire observer que « ce qu'il s'agit d'établir, ce n'est pas tant l'être divin de Jésus que les droits divins de son ministère..., il suffisait à la rigueur de montrer sa messianité, ou même simplement d'établir qu'il est le porte-parole de Dieu. »

Le Père H. Pinard nous apprend qu'à la suite du R. P. Pesch, les Pères Hareint, Caruel, Griesbach, Bainvel ont depuis longtemps adopté cette réforme; puisqu'elle est logique, je consens à l'admettre à la condition qu'on se souviendra, en abordant le traité de l'Incarnation que la divinité de N.-S. Jésus-Christ n'a pas été démontrée, car on conviendra qu'il serait plus que fâcheux que la preuve de ce dogme primordial ne fût donnée nulle part. Quelle que soit la méthode adoptée, on devra convenir que, « même à s'en tenir aux synoptiques, on trouve dans les Evangiles une affirmation non équivoque du fait de la divinité de Notre-Seigneur ». L'auteur de la *crédibilité* ne manque pas de mettre cette affirmation hors de doute et il renvoie, pour le développement de sa pensée, aux savants travaux de Mgr Batiffol *(L'Enseignement de Jésus)*, et du Père Lacôme *(Questions de principe en exégèse)*.

La traité de l'Eglise est-il un traité apologétique, théologique ou canonique? Il est indubitable que la manière dont saint Paul envisage l'Eglise, corps mystique de Jésus, dispensatrice de la grâce, le rattache à la pure théologie : il serait ridicule d'introduire en théologie fondamentale des thèses sur le pouvoir des évêques (elles appartiennent au droit canon) ou les préceptes généraux qu'elle édicte (ils se rattachent à la morale spéciale et à la casuistique),

(1) R. P. Gardeil, *loc. cit.*, pp. 143, 144.

mais il faut bien établir l'autorité, le caractère divin de son magistère, et cela exige l'étude, assez approfondie, de ses notes et de ses prérogatives. Ici, je ne puis me retenir de faire observer que si, de l'institution de la société chrétienne par Jésus, messager divin, on peut conclure à sa mission et à ses droits, à la primauté et à l'infaillibilité de son chef, la démonstration sera, sinon plus solide, du moins plus éclatante, si l'on a d'abord établi la divinité de son fondateur.

Quant aux lieux théologiques, je ne m'obstinerai pas à soutenir « l'étrange idée » qu'on les doit rattacher à une suite apologétique! Pourtant, je serai fortement tenté, en dépit des nombreuses raisons que l'on m'oppose, de les considérer comme un élément de la Théologie fondamentale ; ils constituent, en effet, le répertoire critique des arguments que la Théologie met en œuvre ; ils nous ouvrent les sources de la Dogmatique et de la Morale. Ils se présentent donc comme des préambules nécessaires, comme des préliminaires sans lesquels on ne peut construire l'édifice théologique ni évaluer la nature et la solidité de ses matériaux.

Nous voici au seuil de la foi ; elle nous introduit dans un monde surnaturel, noue entre Dieu et ses créatures des relations qui nous établissent dans un ordre dont les éléments sont au-dessus des exigences de notre nature et nous permet de recevoir des bienfaits et d'accomplir des œuvres qui dépassent la puissance de notre activité naturelle. Cette religion transcendante qui est à la fois une doctrine, une vie, un culte très supérieurs aux facultés et aux forces humaines, ne tombe pas sous les prises de notre expérience laquelle n'atteint que les phénomènes sensibles et les faits psychologiques ; elle n'est pas objet d'intuition ou de démonstration rationnelle, car notre intelligence laissée à elle-même, ne peut connaître que des principes, des idées, des essences, des déductions, des conséquences de l'ordre naturel ; elle ne nous est pas transmise avec certitude par

le témoignage humain qui ne peut garantir que des réalités naturellement accessibles. D'où la nécessité du témoignage divin dont l'existence est formulée dans cette proposition : « Dieu a parlé aux hommes ». La foi suppose, exige la crédibilité du dogme catholique, puisqu'il est évident que, si Dieu a parlé, son autorité souveraine, faite de science infinie, et d'indéfectible véracité, s'impose à notre adhésion ; d'autre part, la foi à la parole de Dieu ne devient un devoir que si la révélation est connue avec certitude. « *Ille qui credit... non crederet nisi videret ea (quae credit) esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid ejusmodi* (1) ». Cependant, ces motifs de crédibilité ne peuvent être confondus avec le motif de la foi. « *Si quis dixerit, ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, anathema sit* (2). » La foi est donc un assentiment donné à la parole de Dieu, tandis que la crédibilité résulte d'une enquête rationnelle et historique d'où résulte la connaissance certaine du fait de la révélation. Donc, « le motif subjectif d'adhésion est naturel en apologétique et surnaturel dans la foi» (3).

Mais alors, nous dira-t-on, cette « foi » distingue et sépare irréductiblement la science de la crédibilité de la science des dogmes : l'Apologétique n'est pas une théologie ; l'une prépare à la foi, la rend possible ; l'autre découle de la foi, la tient pour réelle. Et, en effet, il faut affirmer que si l'acte de foi, supppose comme une condition préalable l'évidence de la crédibilité, son motif, son objet formel est l'autorité de Dieu révélant, l'évidence de la crédibilité n'est immédiate, ni directement métaphysique; elle demeure morale et relative et c'est pour cela que, bien que suffisante pour produire l'assentiment au fait de la révélation, elle n'est point contraignante. Aussi la certitude qu'elle produit diffère-t-elle par sa nature et par son degré de la cer-

(1) Saint Thomas, S, Th.. II^{a} II^{ae}, q. I a 4, *ad* 2.
(2) *Conc. Vaticanum*, Const. de Fide. III, *Canon* 2.
(3) De Poulpiquet, *op. cit.*, p. 476.

titude surnaturelle, absolue, souveraine de l'acte de foi : en ce sens. il est très vrai que la foi ne se fonde pas sur un raisonnement naturel; elle ne s'appuie que sur la Vérité éternelle, sur le Dieu infini.

Cela empêche-t-il que la foi ne soit, en quelque manière, l'objet commun de l'Apologétique et de la théologie, puisque l'une y tend et que l'autre en dérive; ne peut-on dire que la foi est la cause finale de la somme de la crédibilité? Entre les quatre états d'âme exprimés par ces formules, je puis croire — je dois croire - je veux croire — je crois, s'il y a, assurément, d'essentielles différences comme entre le jugement, l'obligation, la résolution, l'adhésion, avec les interventions de la volonté, les appels et les secours divins, si surtout le *lumen fidei* éclaire l'âme tout autrement que le *lumen rationis*, si enfin l'objet des deux connaissances ne diffère pas moins que leur propriété essentielle, l'une confinée dans l'ordre naturel, l'autre nous élevant à l'ordre surnaturel, n'y a-t-il pas cependant une liaison entre elles? Si, enfin, l'Apologétique n'a d'autre raison d'être que la foi, vers laquelle elle est totalement et uniquement orientée, pourquoi refuser de l'admettre dans le groupe des sciences théologiques? « *Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret* (1) » affirment les Pères du Concile du Vatican. « Ce n'est certes pas en tant que discipline rationnelle que l'Apologétique peut être le fondement de la théologie » écrit le R. P. Gardeil (2). Cependant si les *fondements* de la foi sont établis par la raison, c'est-à-dire reconnus *vrais* par la démonstration qu'elle en fournit, pourquoi cet habile et puissant dialecticien repousse-t-il le terme de théologie fondamentale? Dans le chapitre où le R. P. de Poulpiquet s'attache à montrer les différences entre l'Apologétique et la théologie, j'ai applaudi à la cohérence et à la fermeté de

(1) *Conc. Vat. const. de fide*. Ch. IV.
(2) *Loc. cit.* p. 150.

la doctrine, mais je n'ai rien su découvrir qui dût m'obliger à abandonner ma définition. Je ne puis davantage adhérer à la distinction du R. P. Pinard considérant « l'Apologétique de la crédibilité et la théologie de la crédibilité comme « deux disciplines hétérogènes ». Pense-t-on que toutes ces divisions contribueront à nous rendre le « sens apologétique »? Parce que la mathématique est une science rationelle et la physique une science expérimentale, sera-t-il donc interdit de rattacher la physique mathémathique au groupe des sciences physiques?

Je n'ignore pas que la théologie proprement dite a pour objet l'ensemble des vérités révélées, tandis que l'Apologétique se borne à établir ces vérités rationnelles, mais n'est-ce point obéir à un scrupule subtil et injustifié que de refuser la qualification de théologique à des spéculations sur la résurrection de Lazare, la mission divine de Jésus ou les notes de l'Eglise? J'entends bien que le R. P. Pinard rattachera ces questions à la théologie de la crédibilité. Serons-nous donc contraints à établir deux disciplines sacrées là où une seule semblait indiquée et pourquoi son lucide esprit aperçoit-il quelque inconvénient à renfermer dans les sciences théologiques la théorie de la révélation.?

On craint, je le conçois, d'altérer la pure notion de la théologie telle qu'elle nous est transmise par les siècles chrétiens, et on me renverra sans doute aux incomparables articles de saint Thomas, on m'exhortera à relire le début de la Somme théologique. On peut croire que je les ai étudiés en des sentiments d'humilité et d'admiration, mais aucun scolastique ne soutiendra que l'édifice théologique ne se soit complété depuis environ deux siècles, par une annexe que l'incrédulité nous a engagés à construire. Le porche d'une cathédrale est certainement distinct de la nef, du chœur et du sanctuaire; il précède la porte qui nous donne accès dans l'intérieur du temple; cette porte, c'est la foi; elle restera fermée tant qu'il ne plaira pas à Dieu lui-même de l'ouvrir, mais le porche n'en est pas moins une

partie de l'édifice. Si l'on considérait l'Apologétique comme une source dont les eaux alimenteraient le fleuve sacré ou comme un germe dont l'éclosion fournirait la sève qui fait croître les bourgeons, les feuilles, les fleurs et les fruits du bel arbre théologique, on commettrait certainement une erreur lamentable, car l'eau et la plante sont de même nature que la source et le germe, mais il n'en est point nécessairement de même (on l'a fait souvent observer) du fondement et de la construction qui s'élève et s'appuie sur lui.

D'autant plus, et je tiens à insister sur ce point, qu'il y a beaucoup plus de différence entre l'Apologétique et la foi qu'entre l'Apologétique et la théologie. J'ai conscience que cette assertion peut sembler paradoxale, je me résigne donc à quelques développements pour expliquer ma parole.

L'argumentation du R. P. de Poulpiquet, entreprise et poursuivie avec toutes les ressources d'une fine et forte dialectique, me paraît pouvoir se résumer de la manière suivante. « Logiquement, l'Apologétique se distingue de la foi, par son objet, par sa méthode; elle n'emprunte rien au trésor des vérités révélées, elle s'adresse à l'incrédule, tandis que sans la foi, la théologie est inconcevable; elle en découle comme d'une source, elle lui emprunte sa matière propre, elle n'a d'autre fin que de la développer, de la fortifier, de l'enrichir, ce n'est donc que par une confusion ou une méprise qu'on peut assimiler l'Apologétique à la théologie ». Je répondrai : le mot « foi » désigne des choses connexes, sans doute, mais assez distinctes entre lesquelles se dresse l'apparition de l'objet et du sujet; la foi chrétienne est l'ensemble des vérités révélées; on dirait en ce sens : la foi nous enseigne qu'il y a sept sacrements; d'autre part, la foi du chrétien est l'assentiment qu'il donne à ces vérités; c'est une vertu infuse, qui peut subsister dans l'âme sans la grâce habituelle, mais qui n'en suppose pas moins des illuminations, des impulsions, des secours divins et une

transformation surnaturelle de l'intelligence humaine produite par le *lumen fidei*; de tel fidèle qui n'observe pas tel ou tel commandement divin, on peut affimer: il vit mal, mais il a la foi.

Or, la théologie soutient des relations nécessaires avec la foi prise dans le sens objectif, il s'en faut bien qu'elle soit également liée à la foi subjective. J'avoue ingénument ne pas comprendre l'assertion du R. P. Gardeil : « Celui qui a perdu la foi garde ses habitudes d'esprit théologiques, mais elles ne sont plus que le masque et comme le cadavre de la vraie science théologique. Il n'y a pas de théologie hérétique (1). » Pourtant la théologie est-elle autre chose que la science qui déduit, à l'aide de la raison, les conclusions des principes révélés ? Or, la vertu de foi est-elle indispensable pour extraire des textes de la Bible et des enseignements de la Tradition les vérités qui y sont contenues, et pour formuler les conséquences qui en découlent au moyen d'inférences et de syllogismes ? Luther, Calvin, Mélanchton, Jansénius n'étaient-ils point des théologiens ? Leur théologie était souvent fausse, mauvaise, détestable mais c'est pourtant à la « science théologique » que se rapportaient leurs discussions et leurs travaux. Oui, certes, le premier devoir du théologien est de croire de toute son âme aux dogmes qu'il étudie et qu'il a pour mission et pour fonction d'approfondir, mais, théoriquement, il peut violer cette obligation sacrée, sans que le nom qui convient à ses spéculations doive être changé. Un incrédule, tel que Sainte-Beuve dans son *Port Royal*, traitant des controverses sur la grâce ou Sully-Prudhomme dans son livre sur Pascal, discutant le dogme de la Sainte Trinité, faisaient de la théologie. De même que l'Apologète qui fait abstraction de la révélation n'est point nécessairement un incrédule, puisque la plupart d'entre eux n'ont d'autre mobile, pour poursuivre leurs raisonnements laborieux, que leur

(1) *Le donné révélé et la théologie*, p. 204.

zèle pour la foi, de même il n'est pas indispensable pour dogmatiser, de croire aux principes révélés dont on recherche les applications ; c'est bien à la foi que les empruntent les incroyants, ce n'est pas avec la foi qu'ils y adhèrent. C'est pour cela qu'à la phrase caractéristique du R. P. de Poulpiquet : « Ainsi donc, d'après Saint Thomas et tous les anciens théologiens, la base de la théologie n'est pas l'Apologétique, mais la foi surnaturelle (1) », je répondrai par une distinction scolastique : « foi surnaturelle, *in se*, *concedo* ; foi surnaturelle *in theologo*, *nego* ». Ne pourrait-on en effet imaginer l'hypothèse d'un élève en théologie, qui aurait au cours de ses études le malheur de perdre la foi, et qui persisterait, cependant, dans un but de science humaine, ou pour combattre avec des armes mieux trempées la croyance qu'il déteste, ou enfin dans l'espérance de la recouvrer, à s'enquérir de la doctrine révélée ? Dirait-on qu'il a cessé d'être théologien, puisqu'il n'est plus chrétien » ? C'est ce que le Père Pinard appelle « une théologie de purs logiciens ». Il ne serait même pas indispensable que cet intellectuel dépravé se fût démontré « l'authenticité de la révélation chrétienne » mais seulement qu'il acceptât comme point de départ cette révélation, comme un historien des religions « fait de la théologie » musulmane ou bouddhiste sans croire à l'enseignement de Mahomet ou de Çakya Mouni.

La foi surnaturelle n'établit donc pas entre l'Apologétique et la théologie, la démarcation tranchée dont on s'autorise pour séparer ces deux sciences ; du moins faut-il préciser le sens que l'on donne à l'affirmation contraire.

Est-ce à dire que je ne sois très disposé à confesser les défauts de la définition proposée, et, par exemple, je ne tiens pas au mot « justification » de la foi que je remplacerai volontiers (je l'ai dit) par celui de crédibilité, plus précis et désignant mieux l'objet propre et immédiat de cette

(1) *Op. cit.* p. 503.

science ; il est clair que la crédibilité de la vérité révélée est la justification rationnelle de l'acte de foi. Ainsi modifiée, la définition de l'Apologétique telle que je la conçois, deviendrait : « *cette partie des sciences théologiques qui traite de la crédibilité et de la défense de la foi* » ou, si l'on veut, « *de la vérité révélée.* » Il m'est agréable de remplir un devoir de justice, en reconnaissant que les RR. PP. Gardeil et de Poulpiquet ont beaucoup contribué à fixer les éléments qui constituent cette science mixte; tous deux sont des dialecticiens déliés et d'éminents théologiens qui unissent à la science approfondie de la scolastique le souci des préoccupations et des aspirations contemporaines. Le premier semble plus intellectualiste, mais sa rigueur logique me paraît un peu trop exigeante ; dans son désir de déterminer l'objet propre de l'Apologétique, il lui enlève des éléments non peut-être parties essentielles, du moins parties intégrantes de son essence. Le second, au contraire, voulant l'embrasser tout entière, y fait entrer les motifs de la volonté. « *L'Apologétique est la démonstration de la crédibilité et de l'appétibilité du dogme* (1) ».

Cette définition lui permet de traiter, dans une seconde partie de son livre, très digne d'attention et même d'approbation, de l'Apologétique interne. Ces pages remarquables nous ont rappelé la pensée bien connue et très suggestive de Pascal : « Ces hommes ont mépris pour la religion ; ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est pas contraire à la raison vénérable, en donner respect, la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie ; et puis, montrer qu'elle est vraie. Vénérable parce qu'elle a bien connu l'homme, aimable parce qu'elle promet le vrai bien (2). »

(1) *Loc. cit* p. 464.
(2) *Pensées*, édit. Brunschvicg, n° 187.

Le R. P. de Poulpiquet estime, avec raison, que si on peut établir que la religion chrétienne « a bien connu l'homme » et « promet le vrai bien », on l'aura rendue « appétible » et donc capable de toucher le cœur et de mouvoir la volonté de l'être raisonnable, aimant et libre qui doit aller au vrai « avec toute son âme. » Il revendique donc la légitimité et soutient la nécessité des preuves internes, dont il défend, à bon droit, l'objectivité. Il a tenu et réussi à se placer en dehors et au-dessus des controverses, de telle sorte qu'il n'évoque, en cette partie de son ouvrage, aucun des penseurs qui ont spécialement préconisé quelqu'une des formes modernes de l'Apologétique morale : Balfour, Brunetière, MM. Blondel, Fonsegrive, Laberthonnière n'y sont discutés ni cités ; à peine quelques lignes de notre si regretté et admirable Ollé Laprune. Du reste, l'auteur assigne avec prudence les limites que l'Apologétique interne ne doit pas franchir.

Néanmoins, « l'appétibilité » du dogme ne semble pas un élément nécessaire de la définition ; car, en tant qu'elle fournit des preuves réelles et objectives, cette appétibilité peut être formulée en termes rationnels et rentre dans la « crédibilité » ; au contraire si elle n'est qu'un ensemble de dispositions, de tendances, d'aspirations, de désirs, elle traduit un état d'âme et ne possède plus alors qu'une « valeur subjective, individuelle et contingente » ; elle ne serait point, en ce cas, objet de science.

Je dois une mention spéciale à la manière dont le R. P. traite les questions de la synthèse et de la solidarité des motifs de crédibilité. Il fallait prévenir une fausse interprétation par laquelle serait dépravée la vraie doctrine. On a souvent reproduit la proposition censurée par Innocent XI : « *Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia saltem probabili revelationis, immo cum formidine qua quis formidet ne non sit locutus Deus* », (prop. 21e). Or, la certitude ne pouvant être produite que par l'évidence, peut-on se contenter d'un ensem-

ble de probabilités « *congeries probabilitatum* » pour conférer à l'objet de la démonstration le caractère qui obtient l'assentiment de l'esprit ? D'autre part, à l'addition des probabilités, si nombreux qu'en soient les termes, ne saurait légitimement correspondre qu'une opinion. Et alors, diront certains critiques, si les preuves de la révélation ne valent que par leur synthèse, aura-t-on le droit de conférer à l'ensemble, pour obtenir l'adhésion ferme et exempte d'erreur, une valeur qui fait défaut à chacune d'entre elles ?

Le Père de Poulpiquet peut négliger cette objection, car si je l'ai bien compris, il ne prétend pas qu'aucune preuve ne soit capable de produire, par elle-même la certitude, mais il croit que « la transcendance des motifs de crédibilité exige, pour se manifester pleinement, une synthèse quantitative et qualitative de plusieurs éléments ». Il est vrai qu'il ajoute : « Un fragment isolé de cette synthèse ne suffirait point à révéler l'intervention spéciale et surnaturelle de Dieu (1) ». Ce qui semblerait un peu absolu, et, à mon sens, discutable si l'auteur n'entendait, par cette proposition, désigner des « fragments » imparfaits et incomplets et non une vraie preuve, munie des arguments qui la rendent solide quoique distincte des autres et possédant, si je puis ainsi dire, une existence propre.

Mais ce qui ressort clairement de cette étude très compréhensive, c'est qu'un argument qui ne serait que probable, à l'état isolé, peut devenir évident, grâce à la lumière que projette sur lui tel ou tel autre argument qui en détermine le sens et la portée. Je m'en voudrais encore de ne point faire ressortir le commentaire que certaines pages lumineuses de cet important ouvrage fournissent à la saine intelligence de la censure Pontificale d'une autre proposition condamnée : « *Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum supernaturalem* », (pr. 19).

(1) *Op. cit.* p. 86.

Il sera toujours vrai que la foi diffère absolument, par son caractère moral, des connaissances purement scientifiques et que si elle est un assentiment de l'intelligence, un acte intellectuel, elle demeure pourtant un acte libre, une vertu théologale et donc, par dessus tout, une grâce de Dieu.

Si aucun théologien ne saurait émettre le plus léger doute à cet égard, il s'en faut bien que la question soit nettement tranchée, quant aux rapports de la nature et de la grâce, en ce que l'on a nommé la résolution de l'acte de foi. Depuis le Concile de Trente, les théories abondent, dérivées avec des variétés et des différences, des systèmes de Suarez et de Lugo. « Aucun document dogmatique, écrit avec raison le R. P. Pinard, n'éclaire plus ce débat ; si l'on réserve ce point, que la foi surnaturelle s'appuie sur l'autorité de la révélation divine et que même le commencement de la foi salutaire est impossible sans la grâce, le reste est question systématique et libre (1) ». On ne sera point étonné que les RR. PP. Gardeil et de Poulpiquet se rallient au système de Suarez, en lequel ils reconnaissent, cette fois, un commentateur fidèle de saint Thomas (ce qui ne semble pas indiscutable), mais on peut regretter leur sévérité envers ceux qui se refusent à admettre une solution qui semble impliquer une pétition de principe. Leur conviction est si ferme, qu'ils paraissent vouloir imposer leur opinion (je songe spécialement au Père Gardeil) comme une assertion doctrinale indéniable. Je les renvoie aux sages réflexions du Père Pinard, qui se montre parfaitement mesuré et modéré. Il nous donne, lui aussi, sa définition de l'Apologétique ; « c'est la justification rationnelle du devoir de croire (2) ». Sans doute, le devoir de croire s'impose comme une conséquence de la crédibilité ; pourtant, n'est-il pas à craindre qu'en mettant l'accent sur l'obligation, on ne confère à l'Apologétique un caractère moral, dont elle n'est certes

(1) *L'Apologétique, ses problèmes, sa définition*, p. 47, note.
(2) Id., p. 486.

pas dépourvue, mais qui n'est atteint, je puis ainsi dire, qu'*in obliquo*; *in recto* elle est, avant tout, une démonstration scientifique, le devoir dérive de la croyance, et bien qu'en celle-ci la volonté joue un rôle important, c'est à l'intelligence que s'adresse directement l'apologète et c'est d'elle qu'il cherche à obtenir l'assentiment.

J'ai présenté librement ces réflexions dont je ne garantis nullement la valeur; je les ai exprimées parce que je les crois justes, mais je suis loin de les considérer comme décisives, pleinement satisfait si l'Apologétique, de quelque manière qu'on la définisse, réussit dans la tâche qui lui est assignée : convaincre la raison qu'il est une infinité de vérités qui la dépassent, et qu'en se soumettant à l'autorité de Dieu et à sa Parole, elle acquiert toute la perfection qui est sa loi, atteint le degré suprême de sa noblesse et s'élève jusqu'aux plus hauts sommets de la pensée.

Louis MAISONNEUVE.

LA RÉDEMPTION
DANS L'ORTHODOXIE PROTESTANTE MODERNE

Bien loin de capituler devant les critiques dont le rationalisme a criblé les antiques formulaires de la Rédemption, ni de céder, pour séduisantes qu'elles pussent paraître, aux offres de volatilisation faites par la théologie libérale, l'orthodoxie protestante a puisé dans cette opposition même un regain de vitalité. Dans les débuts du XIXe siècle, si l'on en juge par quelques déclarations alarmistes ou intéressées, peut-être un certain flottement se produisit-il dans son sein. « Un petit nombre seulement parmi les théologiens modernes, au dire du docteur Bruch, doyen de la Faculté de Strasbourg, est demeuré fidèle à la doctrine ecclésiastique (1). » En tout cas, s'il fut jamais réel, ce mouvement de panique, qu'on s'expliquerait sans peine par la nouveauté et l'ardeur de l'attaque, n'a pas duré longtemps. Forts de leur foi et des traditions de leur Église, une légion de théologiens en ont entrepris l'étude, non seulement dans le chétif espoir de la défendre contre les objections des adversaires, mais avec l'ambition marquée de réaliser en son nom de nouvelles conquêtes.

Néanmoins — et personne ne s'en étonnera de ceux qui connaissent la théologie protestante — il s'en faut que ce mouvement ait eu rien d'uniforme. Les principes du protestantisme appellent ou permettent toutes les initiatives, pour ne pas dire les audaces, du sens individuel ; ici, la complexité de la matière en favorise plus qu'ailleurs l'application. C'est pourquoi la théologie de la Rédemption a donné naissance à une littérature abondante, où se rencontrent toutes les variétés d'attitude doctrinale que peut comporter la conservation sincère d'une même foi. D'où, pour le profane, la double difficulté de réunir tant d'écrits divers et de s'orienter à travers leur dédale. « Non seulement il a surgi des systèmes opposés ; mais entre ces termes extrêmes se sont produites, notamment de nos jours, des solutions intermédiaires qu'on ne saurait même ranger dans une série unique, tant elles s'entrecroisent et sont enchevêtrées les unes dans les autres (2). » Si la difficulté a paru réelle à un théologien protestant, *a fortiori* le sera-t-elle pour un catholique moins familiarisé avec les

(1) F. Bruch, cité dans Éd. Courvoisier, *De la mort de Jésus-Christ considérée comme sacrifice expiatoire*, Strasbourg, 1853, p. 44.
(2) A. Matter, *Trois essais de Théologie*, II : *La Rédemption*, Paris, Grassart, 1888, p. 40. Cf. Stevens, p. 174.

mille nuances de l'individualisme. Que cette circonstance soit une excuse pour ce qu'une enquête sommaire à travers si vaste domaine offrira sans nul doute d'incomplet ou même d'inexact (1).

A défaut d'une histoire complète de la théologie rédemptrice dans l'orthodoxie moderne, du moins voudrait-on, dans les pages suivantes, en dégager les grandes lignes et comme les tendances directrices. Réduit à ces proportions modestes, le travail est possible et garde encore son utilité. Car, à travers la variété confuse des détails, certains traits généraux se détachent suffisamment pour qu'on ne puisse méconnaître leur importance. Ainsi voit on se dessiner une évolution caractéristique d'où il ressort que le protestantisme moderne abandonne de plus en plus les positions des premiers réformateurs, pour s'orienter, au milieu de multiples péripéties, vers la large voie de la tradition catholique. Et par là cette étude d'histoire prend une portée apologétique, dont on nous permettra de dire qu'elle ne diminue en rien son intérêt spéculatif.

I

Témoin et agent des premiers assauts menés par la critique contre la citadelle de l'orthodoxie, Albert Réville, en 1859, décrivait en termes pittoresques l'état de la place et de ses défenseurs.

« Ce n'est une nouvelle pour personne que, depuis le milieu du dix-huitième siècle et malgré les tentatives les plus énergiques de la réaction orthodoxe, le dogme de la satisfaction a considérablement reculé dans la conscience de l'Église, surtout sur le continent. Là même où une négation raisonnée et décidée n'a pas battu en brèche la vieille forteresse, là même où l'on se place encore derrière ses remparts récrépits pour tirer sur quiconque cherche ailleurs la sécurité qu'il n'y trouve plus, on peut apprécier toute l'étendue des ruines qui jonchent le sol et contempler les signes irrécusables d'une décadence vénérable et continue. Où sont les affirmations rigoureuses, les convictions sereines des théologiens du passé? Quelle triste figure font, à côté de leurs constructions solides, les replâtrages, les morceaux oratoires, les phrases sonores, les définitions entortillées de leurs modernes successeurs? Tantôt, sous la terminologie orthodoxe se cachent des idées toutes modernes qui n'ont rien de commun avec la pensée de ses auteurs. Tantôt cette phraséologie ambiguë trahit l'indécision qui est au fond de l'âme de l'écrivain. Tantôt des figures de rhétorique accumulées font supposer que l'on ne saurait pas très bien comment formuler son idée sans rhétorique. Je suis loin de dire qu'il n'y a pas d'exceptions notables... Je ne voudrais pas non plus, Dieu m'en garde, accuser d'hypocrisie ou de du-

(1) Si ces défauts sont atténués en quelque mesure, nous le devons aux indications et communications bienveillantes de M. Camille Rabaud, président du Consistoire de Castres, et de son frère M. Édouard Rabaud, président du Consistoire de Montauban. Qu'ils veuillent bien, l'un et l'autre, trouver ici l'expression de notre plus sincère reconnaissance.

plicité les esprits qui, saisis souvent malgré eux par le courant de transition qui caractérise notre siècle, expriment vaguement ce qu'ils ne conçoivent plus clairement. Tout ce que je veux dire, c'est que lorsqu'on vient de fréquenter les grands théologiens de la Réforme et qu'on retombe sans transition sur les œuvres contemporaines qui tâchent de maintenir leur dogmatique contre les assauts de la science et de la raison modernes, ont est singulièrement frappé de tout ce qu'on a dû jeter à la mer pour sauver le navire, et l'on ne peut s'empêcher de croire que la décomposition du vieux dogme, pour être ralentie, n'en est pas moins incessante (1). »

Que ce témoignage d'un adversaire forcément tendancieux ne puisse pas être pris à la lettre, même pour son époque et son pays, la chose n'est pas douteuse; moins encore conviendrait-il de le généraliser. Nous aurons l'occasion de voir jusqu'à quel point les faits justifient l'impression générale qui s'y exprime; mais ceci ne doit pas nous empêcher de reconnaître l'existence d'une école franchement conservatrice, qui s'est maintenue, à travers tout le cours du XIXe siècle, sur les positions les plus risquées de l'ancienne Réforme.

Déjà, puisque ses observations ne portent que « sur le continent », A. Réville sacrifiait implicitement la théologie anglo-saxonne; plus loin, il écrit *ex professo* : « En Angleterre le dogme anselmien était demeuré plus intact qu'ailleurs (2) » Quelques années auparavant, John Macleod Campbell constatait, en effet, que le calvinisme classique était bien vivant parmi les hommes de sa génération et il le décrit d'après les ouvrages du Dr Owen et du président Edwards (3). Substitution pénale, justice imputée, rédemption restreinte aux seuls élus : tels en sont les principaux traits, tous bien accusés et portant la marque authentique de la première orthodoxie.

Celle ci allait recevoir son épanouissement le plus complet sur le sol américain : G.-B. Stevens, particulièrement familiarisé avec les théologiens de son pays, en a dessiné un tableau dont la précision et la clarté ne laissent pas de place au moindre doute (4). Les docteurs Shedd, Strong et Hodge développent la même métaphysique rigide, dont l'idée de justice forme la base. En Dieu, disent-ils, la justice forme l'attribut fondamental parce qu'elle fait partie de l'essence divine, tandis que la miséricorde est un acte de sa volonté. C'est pourquoi la justice est nécessaire, absolue comme la divinité elle-même, et réclame par conséquent la punition implacable du péché. Mais il n'est pas indispensable que ce châtiment frappe

(1) A. RÉVILLE, *De la Rédemption*. Études historiques et dogmatiques, Paris, Cherbulliez, 1859, p. 81-82.
(2) *Ibid.*, p. 105.
(3) J.-M. CAMPBELL, *The nature of the atonement*, 6e édition, Londres, Macmillan, 1906, p. 43-64. La première édition de cet ouvrage est de1855.
(4) G.-B. STEVENS, *The christian doctrine of salvation*, p. 174-186.

le pécheur lui-même; il peut y avoir substitution. Et c'est ainsi qu'a pu se réaliser notre salut, Dieu ayant transféré sur la personne du Christ le châtiment qui nous était dû. Ainsi le Christ a reçu le poids de notre culpabilité (*guilt was not simply imputed to Christ, it was inparted also*) ; il a été frappé à notre place : *vicarious punishment* est la formule souvent répétée du système. Mais par là satisfaction était donnée aux exigences de la justice vengeresse et la miséricorde pouvait désormais s'exercer librement à notre endroit : l'harmonie entrait dans l'être divin et le pardon nous était assuré. On ajoute même que la satisfaction fut strictement équivalente; car, bien que finie dans le temps, la souffrance du Christ reçoit du chef de sa divinité une valeur infinie qui lui permet de compenser le châtiment éternel de tous les pécheurs. Dans ces thèses outrancières les réformateurs des XVIe et XVIIe siècles auraient reconnu sans peine l'esprit non moins que la lettre de leur enseignement (1).

En Allemagne, si le rationalisme avait entamé un moment les positions de l'orthodoxie, celle-ci n'avait pas tardé à se ressaisir. Jetant un regard sur la théologie d'outre-Rhin, Merle d'Aubigné écrivait en 1867 :

« Maintenant la majorité des théologiens de cette terre savante nous paraît professer la doctrine de l'expiation dans sa vérité et sa plénitude scripturaire. On peut en citer plusieurs qui appartiennent peut-être pour certains points à des écoles différentes, mais aux cours desquels afflue de toutes parts la foule de la jeunesse studieuse, et qui, dans des écrits considérables et justement considérés, ont établi avec fermeté les principes des Écrits Saints sur ce dogme fondamental : le docteur Beck de l'Université de Tubingue; les docteurs Delitsch et Thomasius, de l'Université d'Erlangen, le docteur Philippi, de l'Université de Rostock, le docteur Julius Muller de l'Université de Halle et bien d'autres encore. On doit aussi rappeler la grande école orthodoxe dont le docteur Hengstenberg, de Berlin, est le principal représentant et celle des anciens luthériens, écoles... qui renferment probablement la majorité des ministres évangéliques de l'Allemagne ou du moins de la Prusse (2). »

On jugera du ton de cet enseignement par les thèses suivantes dont nous empruntons l'énoncé au grand ouvrage, toujours classique, de Thomasius d'Erlangen. Le grand bienfait de la révélation chrétienne est la conscience que nous avons d'être réconciliés avec Dieu, c'est-à-dire le sentiment que notre coulpe est enlevée ou pardonnée. Cette réconciliation est le plus grand besoin de l'homme et n'est possible que par un acte libre de l'amour divin. Or cet acte divin n'est possible que

(1) A la suite, l'auteur relève les mêmes doctrines chez les théologiens écossais Smeaton et Crawford. Voir p. 187-190.

(2) MERLE D'AUBIGNÉ, *L'expiation de la Croix*, Paris et Genève, Beroud, 1867, p. 3-4.

moyennant une satisfaction préalable, c'est-à-dire un châtiment : Dieu donc ne pouvait ni ne voulait remettre la coulpe de l'humanité pécheresse sans accomplir en même temps la satisfaction requise par sa sainteté. Ces deux choses, satisfaction par l'accomplissement de la peine, c'est-à-dire la condamnation à mort, et la rémission de la coulpe par un pardon plein d'amour, paraissent s'exclure ; de cette double exigence il résulte une antinomie dans la conscience du pécheur, un conflit en Dieu lui-même. Ni le pardon pur et simple, ni le châtiment des coupables n'en fournissent la solution : il faut recourir à un troisième moyen qui est l'expiation, c'est-à-dire l'intervention d'un tiers qui assure la délivrance des coupables en donnant lui-même satisfaction aux droits de la justice (1). Tels sont les théorèmes que l'auteur développe méthodiquement par la raison et l'Écriture, et qu'il prend soin d'appuyer sur les docteurs de la Réforme ; l'appel réitéré à la conscience est le seul aspect nouveau de sa démonstration, le point où se traduit l'influence de Schleiermacher.

Il ne lui reste plus qu'à montrer ensuite par les faits que le Christ a réalisé ces conditions : sa sainteté et son libre dévoûment en font l'agent de notre réconciliation. Ceci tient à son œuvre même, qui est toute de souffrance tant dans sa vie que dans sa mort. Or il sent que cette peine imméritée est l'exécution sur lui d'un jugement divin, qui atteint son point culminant dans l'abandon tragique de la croix. Il faut aussi tenir compte de sa personne : parce qu'il est le Dieu fait homme, il peut agir comme le représentant de l'humanité et acquitter sa dette. Ainsi trouvons-nous l'expiation et la satisfaction requises : la souffrance du Rédempteur répond à la peine méritée par nous ; son abandon sur la croix est l'équivalent réel de notre mort éternelle. L'une et l'autre réalisent notre réconciliation avec Dieu, et en Dieu même la réconciliation de ses attributs opposés (2).

Vers cette époque, la théorie nouvelle de l'expiation proposée par Hofmann d'Erlangen fournit à l'orthodoxie l'occasion de s'affirmer. Une controverse s'ensuivit, où prirent part les principaux théologiens d'Allemagne, coalisés en un suprême effort de défense autour des vieux symboles (3). La même doctrine préside à l'importante étude de Wolfang Frédéric Gess, souvent citée et utilisée en France (4) ; on la retrouve encore de nos jours, avec un luxe particulier d'érudition biblique et philologique, dans les deux volumes du surintendant

(1) G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 3e édition par F. J. Winter, Erlangen, 1888, t. II, p. 7-36.

(2) *Ibid.*, p. 37-113. La malédiction du Christ en croix est spécialement développée p. 56-59.

(3) Sur cette controverse, voir C. Weizsaecker, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1858, p. 154-188.

(4) W. F. Gess, *Zur Lehre von der Versöhnung*, même périodique, 1858, p. 713-778, et 1359, p. 467-526.

Kœlling, destinés à établir le caractère pénal (*Strafleiden*) de la mort du Christ (1). Tout ce qu'on peut relever de nouveau dans cette reprise des vieilles formules, c'est une plus grande attention à mettre en relief le libre dévoûment du Sauveur : les plus rigides théoriciens de l'expiation pénale ont toujours affirmé le fait et parfois l'ont éclairé de précieuses analyses.

La théologie protestante de langue française n'a pas laissé d'œuvre aussi importante ; mais les mêmes idées se retrouvent dans des publications nombreuses et diverses, qui en attestent la profondeur aussi bien que l'étendue. Au début du XIXe siècle, les prédicateurs du Réveil, pour réagir contre le rationalisme et contre l'indifférence, sont revenus aux formes les plus accusées de la première orthodoxie. Tout le monde convient, amis et adversaires, que la substitution et la malédiction du Christ, l'imputation au Sauveur de la peine des coupables pour que sa justice pût à son tour être imputée à ceux-ci, sont les thèmes préférés que développèrent dans leurs prédications César Malan et Adolphe Monod, le « bienheureux Henri Pyt » comme aussi « le bienheureux et excellent M. Gaussen » (2). Sous une forme moins échauffée, les conférences données à Genève par le pasteur Jacques Martin exposent une doctrine semblable(3). Marchant d'abord « sur une voie presque indépendante de la Révélation » (p. 12), l'auteur étudie le péché, la condamnation qu'il entraîne, les sacrifices par où l'humanité en cherchait vainement l'expiation. L'enseignement biblique recueille et confirme ces indications imparfaites.

« Dieu n'abandonne pas l'humanité dans l'abîme où elle s'est précipitée ; il veut la sauver. Mais comment sauver en même temps ses inviolables attributs de Justice et de Sainteté ? Cette conciliation qu'aucune créature ne saurait tenter ni même concevoir. Dieu l'a faite. Son fils unique... se dévoua... Victime innocente, volontaire, divine, il vient satisfaire à la loi et porter la peine du péché à la place de l'homme qui ne pouvait la porter lui-même sans périr. Telle est l'œuvre de la Rédemption. La cause première, c'est l'amour de Dieu. Le moyen choisi par l'insondable sagesse du Très-Haut, c'est l'expiation par le sacrifice de la Croix (4). »

Et si l'on veut savoir jusqu'où est allée cette expiation, il n'y a qu'à lire les lignes suivantes :

(1) W. Koelling, *Die satisfactio vicaria*, Gütersloh, Bertelsmann, 1897 et 1899, spécialement I p. 197-221 et II p. 66, 86. 337 et 331.

(2) Voir les textes reproduits dans les ouvrages qui seront cités plus bas de Pressensé, p. 42-49, et Pozzy, p. 94-122.

(3) J. Martin, *Conférences sur la Rédemption*, Paris, Cherbulliez, 1846. Les auteurs de droite et de gauche s'accordent à signaler l'importance de cet ouvrage. Voir Réville, *op. cit.* p 108 et L. Choisy *Le but de la vie, la Rédemption*. Conférences prêchées à Genève 1879, p. 107-8.

(4) J. Martin, *op. cit.*, p. 93. Cf. 180.

« Voyez le divin Rédempteur s'approchant de ce redoutable moment, IL FRÉMIT. Agonie de Gethsémani, que nous apprends-tu ? Quoi ! le Fils de Dieu est comme accablé ?... Quelle angoisse, quelle lutte inouïe, que celles qui font tomber de son corps une sueur de sang ?... Et lorsqu'il est suspendu sur la croix, entre le ciel et la terre, sur ce terrible autel, ce n'est pas seulement le sang de sa chair qui coule, *l'Agneau est immolé* SPIRITUELLEMENT : entendez-vous ce cri d'ineffable douleur ? *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné* ?... La voilà sans doute cette séparation d'avec Dieu qui m'attendait et qui m'eût précipité dans l'abîme ! Le voilà sans doute, cet instant suprême de l'expiation, où le Fils ne sent plus Dieu dans sa grâce, mais dans sa souveraine justice (1) ! »

De ces développements oratoires la plume austère des théologiens ne craint pas de consacrer le principe ; on en peut juger par les thèses théologiques publiées à cette époque. Sans parler de quelques productions superficielles qui n'entrent pas dans le vif du problème (2), à Genève, L. Boissonnas professe que l'expiation était nécessaire et qu'elle a été réalisée par le fait que le Christ « a été puni à notre place », qu'« il a supporté la malédiction comme l'équivalent de la mort et de la malédiction que nous devions souffrir ». L'auteur reproduit même la vieille distinction entre l'obéissance active et passive.

« Il a pris sur lui notre péché et en a souffert toute la punition. Il s'est sanctifié pour nous, il s'est soumis à la loi pour nous, il a obéi pour nous. Et en vertu de cette union, ses souffrances sont celles que nous devions souffrir, elles les remplacent : son obéissance nous appartient et devient nôtre (3). »

A Strasbourg, Eugène-Edouard Courvoisier parle de la « collision », de l' « insoluble opposition » qui existe entre la justice et de la miséricorde ; il tient que le Sauveur a été « fait malédiction pour nous », jusqu'à éprouver « l'angoisse poignante des délaissements de Dieu » ; car « Jésus s'était substitué par son amour infini à la place des pécheurs ; il avait pris sur soi la coulpe qui reposait sur eux et il en sentait tout le poids ». Une des thèses finales est ainsi conçue : « Cette mort était nécessaire, parce que seule elle pouvait nous délivrer des conséquences du péché, c'est-à-dire de la malédiction de la loi qui nous donne la mort » (4). Et si l'on objectait qu'il s'agit là de simples étudiants, il serait facile de répondre que leur doctrine n'en reflète que mieux l'enseignement des maîtres.

(1) *Ibid.*, p. 109-110. C'est l'auteur qui souligne.
(2) Voir par exemple Em. FERRIÈRE *Essai sur la Rédemption*, 1830, qui s'attache seulement aux fruits du mystère, et G. L. WILD, *Exposé du dogme de la réconciliation*, Strasbourg, 1839, qui se contente de faire sans autre précisions l'apologie de saint Anselme.
(3) L. BOISSONAS, *Thèses sur l'expiation*, Genève, 1845, p. 5, 17 et 29.
(4) COURVOISIER, *op. cit.*, p. 10, 31 154, C. 145-46.

Plus important est le témoignage de François Bonifas, qui devait mourir professeur à Montauban. Il est vrai que, dans sa thèse sur l'expiation, celui-ci écarte l'idée d'un conflit entre les attributs divins ; et ceci est un progrès, mais il n'en professe pas moins la théorie absolue de la substitution pénale qui lui paraît ressortir de l'Écriture, et qu'il devait, bientôt après, dans un ouvrage célèbre opposer à Schleiermacher.

« Ce qui constitue pour nous l'élément essentiel et suprême de l'expiation, c'est... le châtiment souffert à cause du péché des hommes... Christ est] devenu malédiction pour nous, c'est-à-dire maudit et châtié à notre place. Le saint et le juste, le Fils de Dieu même, devenu non seulement *péché*, mais *malédiction* ! Quel redoutable mystère ! Quelle effrayante parole ! Et qui ne croirait blasphémer en la répétant, s'il ne parlait après saint Paul ?... La scène de Gethsémané n'est que le prélude de celle du Calvaire... Jésus éprouve l'abandon, l'éloignement de Dieu qui détourne un instant sa face de lui ; or c'est là ce que le salaire du péché a de plus terrible. Aussi peut-on dire qu'à ce moment suprême Jésus goûta le breuvage de malédiction que nous devions boire éternellement (1). »

Il n'en fallait pas moins pour fournir à la justice « une satisfaction... permettant au Dieu saint de pardonner le péché ».

« Le Christ par amour pour nous s'est associé à l'éternel dessein d'amour du Père ; il a revêtu notre humanité pour prendre notre place ; par sa vie sainte et par sa mort sur une croix maudite, il a payé à la loi divine la double dette d'obéissance et de châtiment que nous lui devions; dès lors, la loi est pleinement satisfaite, et Dieu peut pardonner au croyant... Que si l'on demande : Christ a-t-il souffert l'équivalent de la peine que nous devions souffrir ? Nous répondrons : Non, si l'on entend par là une balance rigoureusement exacte entre les souffrances du Christ et la somme des souffrances de tous les réprouvés. Oui, au contraire, en ce sens qu'à un moment donné, et avec une intensité infinie, Christ a connu la malédiction divine, c'est-à-dire l'abandon de Dieu, ce qui constitue l'essence même de la mort et des souffrances éternelles. C'est, comme on l'a dit, une identité de *quale* et non de *quantum* ; c'est la même coupe, mais Christ n'a fait qu'y tremper ses lèvres ; c'est la même malédiction, mais il l'a sentie qu'un instant (2). »

Quelques années plus tard, l'orthodoxie eut l'occasion de manifester ses principes à l'encontre des conceptions libérales développées par E. de Pressensé ; elle le fit avec un remarquable ensemble.

(1) F. Bonifas, *Étude sur l'expiation*, Montauban, 1861, p. 46, 52 et 83. D'ailleurs l'auteur reconnaît que l'Évangile n'est pas décisif (p. 85) et que « le mot de *châtiment* n'est pas applicable à la mort de la croix » (p. 88).
(2) *Ibid.*, p. 90.

Émile Guers intervint au nom de l'Écriture (1) ; B. Pozzy, au nom de la tradition protestante (2) ; Merle d'Aubigné, au nom de l'une et de l'autre dans une remarquable conférence qui peut passer pour l'exposé le plus succint et le plus complet du système (3). Diverses publications scolaires perpétuent ces doctrines dans les années postérieures (4). Tous développent les mêmes thèses : absolue nécessité d'une satisfaction, insuffisance du repentir sans l'accomplissement de la peine, substitution du Christ à l'humanité coupable pour recevoir à sa place le châtiment et la malédiction. Chez tous aussi se rencontre la même série d'arguments : notion rigide du péché et de la justice vindicative qui exige la satisfaction pénale, fait des sacrifices sanglants qui la préparent, témoignages scripturaires qui la montrent réalisée, *confirmatur* de la conscience chrétienne qui en goûte les fruits par la foi.

Voilà bien, dans ses traits essentiels, l'orthodoxie réformée des XVIe et XVIIe siècles. Cependant on a pu remarquer çà et là quelques traces de légères restrictions : surtout il est visible que les formules imprécises du mysticisme viennent à propos estomper d'une ombre discrète les affirmations trop brutales. Des adversaires perspicaces ont attiré l'attention sur ces indices de fléchissement, témoin M. le professeur Durand, qui relève et commente ce passage de Louis Burnier, un des prédicateurs du Réveil :

« Dans un de ses sermons imprimés, il s'exprime en ces termes : « La peine due au péché, c'est la malédiction, un opprobre et un supplice éternels, l'abandon de Dieu une double mort. » Et l'orateur ne recule pas devant cette monstrueuse assertion : « Voilà ce qui est venu sur l'âme sainte et juste de notre miséricordieux Rédempteur ! » Et moi, je dis : voilà qui est clair, précis, et, semble-t-il, non moins clair, non moins précis que les anciennes formules. Cependant le même prédicateur théologien, dans le même discours, nous laisse entrevoir le fond de sa pensée. En effet, il continue comme suit : « Oui, Jésus reçoit en son âme, autant que cela se peut et autant qu'il le faut, la sentence que nous méritons ». *Autant que cela se peut* ! vous doutez donc que cela se puisse tout-à-fait !... *Autant qu'il le faut !* vous n'êtes donc pas très sûr que la justice éternelle l'exige pleinement !... Je vous en félicite ; mais enfin que voulez-vous dire par là ? Cela est bien vague et cela ne saurait évidemment pas nous suffire (5). »

(1) É. Guers, *Le sacrifice du Christ*, Genève, Beroud, 1867 ; spécialement p. 57-81.

(2) B. Pozzy, *Histoire du dogme de la Rédemption*, Paris, Meyrueis et Grassart, 1868, spécialement p. 180-184.

(3) Merle d'Aubigné, *op. cit.* p. 15-27.

(4) Voir, en particulier, J. Bastide, *Exposé du dogme de la Rédemption*, Montauban, 1869, p. 32-36 ; A. Robert, *La Rédemption objective*, Montauban, 1874, p. 49-52.

(5) L. Durand, *Étude sur la Rédemption*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p. 347-348.

Maintenant qu'est-il advenu, dans ces derniers temps, de cette forme d'orthodoxie ? Il serait difficile de le dire exactement. G. B. Stevens assure qu'on n'en trouve plus trace dans la théologie de langue anglaise ; les renseignements fournis par MM. les professeurs Kaftan de Berlin et Ménégoz de Paris lui permettent de porter le même jugement sur la France et l'Allemagne (1). Peut-être une enquête plus étendue réserverait-elle à cet égard quelques surprises. En tout cas, la vieille doctrine des premiers réformateurs a suffisamment survécu au cours du dernier siècle pour être considérée comme l'une des principales directions de la pensée protestante moderne ; mais ce succès même, joint à de trop réels défauts, allait provoquer contre elle un mouvement de réaction où elle devait sombrer.

II

Comme on a pu le voir, l'orthodoxie classique repose tout entière sur la notion de justice vindicative : le Dieu juste devait punir les pécheurs d'un châtiment éternel ; il ne veut ni ne peut leur pardonner qu'après avoir réalisé dans la personne de Jésus-Christ une peine équivalente. Et il n'est pas douteux que ce principe ne communique à tout le système, outre la piété sentimentale dont l'éloquence peut le revêtir, un véritable caractère de rigueur et de simplicité. Mais ces qualités abstraites deviennent plutôt des faiblesses au regard du théologien. En effet, comment pourrait-on penser sérieusement à ce Dieu tiraillé entre sa justice et sa miséricorde, obligé de punir avant de pardonner, tout à la fois assez dur pour frapper son Fils innocent et assez facile pour faire grâce aux coupables moyennant cette effroyable formalité? Comment se représenter une justice aussi exigeante et aussi sommaire sans que la raison et la piété éprouvent un égal mouvement de révolte ?

La théologie protestante n'a pas manqué d'apercevoir ces difficultés et de les trouver insolubles. Cependant l'Écriture n'enseigne-t-elle pas la gravité du péché et la nécessité du châtiment, la souffrance expiatoire et même la malédiction du Christ ? On ne pouvait renoncer de sitôt à une construction doctrinale où s'était abritée depuis longtemps la piété comme la théologie de la Réforme. Si le principe en paraissait ruineux, ne serait-il pas possible, au lieu de sacrifier le vieil édifice, de le consolider en lui donnant une base plus large et plus sûre? Plusieurs théologiens ont cru trouver dans la théorie gouvernementale de Grotius le fondement cherché.

(1) STEVENS, *op. cit.*, p. 186, note, 3. Cependant, d'après une communication ultérieure, l'auteur reproduit un article du ton le plus archaïque publié dans *Le témoignage*, par M. le professeur Vaucher de Paris. Voir égalrment, p. 197, note 1.

J. Macleod Campbell, qui relève cette forme nouvelle de calvinisme parmi les théologiens de son temps, en caractérise ainsi qu'il suit les principaux traits distinctifs.

« Premièrement la Rédemption a été faite pour tous les hommes et non pour les seuls élus. Deuxièmement, la nécessité de l'expiation n'est plus fondée sur les exigences de la justice distributive individuelle, qui exige, suivant les lois nécessaires de la nature divine, que chacun reçoive la peine méritée : elle ressort de cette justice rectorale et publique qui oblige Dieu comme gouverneur moral de l'univers, s'il étend sa miséricorde sur les pécheurs, de le faire d'une manière qui sauvegarde les intérêts de son gouvernement moral. Troisièmement, pour ce qui concerne la nature de l'expiation, la souffrance du Christ n'est plus considérée comme une punition identique ou équivalente à celle que méritaient les coupables, mais comme la substitution d'autres souffrances qui ont pratiquement le même résultat dans le gouvernement divin... (1). »

Il s'en faut que tous ces traits soient toujours également fermes : le troisième point en particulier souffre de notables exceptions et plusieurs présentent encore volontiers les souffrances du Christ comme identiques ou à peu près à celles que méritaient les pécheurs. Mais ce qui demeure caractéristique du système, c'est que la notion de loi y est substituée à l'idée de justice ; sans se demander s'ils font autre chose que réaliser une abstraction, ses partisans répètent que satisfaction devait être et a été donnée à la loi. Par là, ils évitent de mettre en conflit les attributs divins et de prêter à Dieu une inexplicable dureté vis-à-vis des pécheurs comme vis-à-vis de son Fils ; mais ils conservent ce qui leur paraît être l'essentiel de la Rédemption : la satisfaction par la souffrance. A les entendre, Dieu est comme un bon prince porté à l'indulgence, pourvu que s'affirme la loi par lui posée ; et la mort du Christ a précisément pour but de satisfaire à ces exigences : ainsi, sur cette base d'allure plus philosophique, peuvent se reconstituer les traditionnelles maximes de l'expiation pénale. Voilà pourquoi cette forme nouvelle d'orthodoxie a rallié nombre de théologiens, d'abord et surtout en Angleterre (2), puis en France.

On en pourrait déjà signaler quelques infiltrations jusque chez les tenants du calvinisme classique. « Il faut, écrit M. Bastide, que Dieu se soumette le premier à *la loi* qu'il a lui même établie, et d'après laquelle il doit punir le péché en s'éloignant de celui qui l'a commis (3). » Le pasteur Martin présente « la *Loi* morale comme faisant partie de l'essence même de Dieu, fixe et immuable comme ses autres attributs, tellement que, après qu'elle fut violée, pour que le pécheur

(1) J. M. Campbell, *op. cit.*, p. 65.
(2) Voir Campbell, *ibid.*, p. 66-97 et Stevens, *op. cit.*, p. 198-209.
(3) J. Bastide, *op. cit.*, p. 22.

ne périt pas, il fallut dans la pensée divine, que réparation fût faite à cette Loi » (1). Merle d'Aubigné cite et commente ces vers d'un cantique populaire :

> Ma dette envers mon Dieu m'entraînait dans l'abîme :
> L'inexorable Loi saisissait sa victime.
> Un sang d'un prix immense apaise sa fureur.

« C'est de la Loi que ce verset parle, de la loi expression de la sainteté de Dieu. Certes et cette loi et cette sainteté ne peuvent en aucune manière être séparées de Dieu même ; mais si l'auteur a dit la *loi*, c'est (nous le savons) pour prévenir la supposition que Dieu a cessé d'aimer son Fils au moment où celui-ci accomplissait le plus grand acte d'amour. Il y a toujours en Dieu miséricorde, mais la miséricorde n'est pas un des attributs de la loi (2). »

Le point de vue grotien domine plus clairement l'enseignement dogmatique de P. F. Jalaguier (3). Certes, nul plus que le vénérable professeur de Montauban ne s'est défendu de construire une théorie quelconque ; il s'attache à constater le fait de l'expiation en dehors de tout système, il voudrait simplement chercher « la pensée scripturaire sous l'expression scripturaire » (4). Pourtant, à travers son commentaire des textes bibliques, on voit apparaître quelques réserves significatives sur le calvinisme officiel (5). Sa pensée personnelle se laisse deviner lorsqu'il présente à plusieurs reprises la Rédemption comme une « céleste amnistie », plus encore lorsqu'il précise que Dieu « a donné son Fils pour acheter, si l'on peut ainsi dire, le droit d'amnistier le pécheur croyant et repentant » (6). En effet, ne fallait-il pas compter avec la loi ? On invoque le repentir ; et il est assurément nécessaire, mais non pas suffisant.

« Peut-on conclure de là que c'est assez de notre amendement pour être rétablis dans tous les droits que nous avons perdus par le péché : que la justice de Dieu, que la majesté de sa loi, l'ordre moral de l'univers n'exigent pas autre chose ?... Dieu ne peut considérer et traiter l'être devenu coupable comme l'être innocent, parce qu'il est tenu par les nécessités de sa nature, de sa loi, de son gouvernement, à réparer le mal. Qui nous garantit que lorsqu'il pardonne au pécheur repentant, il n'est pas essentiel qu'il intervienne quelque acte qui mette à couvert sa justice et légitime sa miséricorde aux yeux de ses créatures morales ? La mort de Jésus-Christ... peut avoir eu cette destination (7). »

(1) J. Martin *op. cit.*, p. 159.
(2) Merle d'Aubigné, *op. cit.*, p. 26.
(3) P. F. Jalaguier, *Théologie chrétienne* : *Dogmes purs*, œuvre posthume publiée par Paul Jalaguier, Paris, Fischbacher, 1907, p. 35-222.
(4) *Ibid.*, p. 82. Cf. p. 58, 94 et 125.
(5) Voir p. 97 et 221.
(6) *Ibid.*, p. 145. Cf. p. 58 et 78.
(7) *Ibid.*, p. 85.

Cette forme dubitative, où semblerait se trahir quelque hésitation, fait place plus loin à des affirmations formelles.

« Autant que nous pouvons en juger, un pardon pur et simple accordé à la repentance eût paru un abondon de la loi et aurait compromis par cela seul l'obéissance universelle. La dispensation qui a fait du Fils de Dieu le Fils de l'homme et qui lie à sa mort le salut du monde est intervenue pour parer à cette conséquence. Il ne faut pas considérer Dieu uniquement en rapport avec le coupable isolé : il faut voir en lui le juge du monde, le législateur et le régulateur suprême qui, pour assurer l'ordre universel, doit assurer le respect universel de la loi... Sa justice *spéciale*, qui n'est que sa sainteté, pourrait, ce semble, se contenter de l'amendement... Mais ce que nous avons nommé sa justice *générale* ne le permet point. Ayant à garantir l'ordre et le bien de l'Univers sur lequel elle veille, et à arrêter ou à prévenir l'invasion du mal, les punitions qu'elle inflige prennent de là un caractère qui en étend la portée... La loi, expression de l'éternelle volonté de Dieu, répète dans la conscience comme dans l'Écriture : *l'âme qui pèchera mourra.* Pour que ses prescriptions conservent leur caractère d'inviolabilité et d'immutabilité dans l'exercice de la miséricorde, il faut que ses sanctions soient maintenues : il faut qu'elles le soient par l'acte même qui y soustrait le pécheur repentant... Sans prétendre sonder le *mystère de la croix*... on peut dire pourtant qu'il a pour objet, ou pour un de ses objets, de sauvegarder la loi dans la grâce, l'ordre moral de l'Univers dans la réhabilitation d'un monde déchu (1). »

Une semblable doctrine, mais cette fois systématisée et développée avec non moins de profondeur que d'éloquence, préside aux célèbres conférences du Révérend Dale, si populaires en Angleterre et qu'une traduction a fait connaître au public français (2). L'objet des sept premières est de dégager l'enseignement de l'Écriture, de poser le fait en dehors et au-dessus de toute théorie ; puis, dans les trois dernières, l'auteur expose sa propre explication. Il y écarte tous les systèmes de la Rédemption purement morale et subjective, mais aussi les doctrines outrancières qui se réclament de la colère divine. Pour lui, c'est la notion de la loi morale qui fournit la clé du mystère et il montre comment elle est identique à Dieu lui-même.

« La relation entre Dieu et la loi éternelle de justice est unique. Il n'est pas comme nous soumis à son autorité ; en Lui son autorité est activement affirmée... La loi ne le réclame pas comme le plus illustre et le plus glorieux de ses sujets ; elle est suprême dans Sa suprématie.

(1) *Ibid.*, p. 203. 217 et 219-220.

(2) R. W. Dale, *La Rédemption*, traduction par Marcel Pellisier, Paris, Grassart, 1883. Nous avons sous les yeux la 24e édition anglaise, Londres, Librairie congrégationnaliste, 1905, et les conférences furent données en 1875.

Sa relation avec la loi n'est pas une relation de sujétion, mais d'identité (1). »

Cette loi affirme sa nécessaire et inviolable opposition contre le mal moral par la souffrance qui en est la suite ; car l'idée de rétribution est inséparable du châtiment et les lois naturelles ne sont à cet égard que les exécutrices du vouloir divin.

« Mais si le châtiment du péché est un acte divin, acte par lequel est affirmée et exprimée l'identité de la volonté de Dieu et de la loi éternelle de justice, il semblerait que, si dans un cas quelconque la peine du péché est remise, elle doit être remplacée par quelque autre acte divin d'une intensité au moins égale et par lequel le démérite du péché est exprimé avec au moins autant d'énergie... La loi entière, l'autorité de ses préceptes, la justice de ses peines, doit être affirmée par les actes divins, ou la loi divine et la loi éternelle de justice ne sont plus parfaitement identiques. Si Dieu n'affirme pas le principe que le péché mérite un châtiment en châtiant le péché, Il doit affirmer le principe d'une autre manière. Il faut un acte divin qui ait toute la valeur et toute la signification morales de l'acte par lequel la peine du péché aurait été infligée au pécheur. L'expiation chrétienne est l'accomplissement de cette nécessité (2). »

Et cet accomplissement est ici d'autant plus grandiose que celui qui le réalise est l'auteur même de la loi. Car l'auteur, qui professe la Kénose, estime qu'en Jésus-Christ la souffrance atteint la nature divine; plus que cela, grâce au lien intime qui unit le Fils et le Père, elle s'étend jusqu'à Dieu même. « Dans la mort du Christ, Celui auquel il appartient d'infliger la peine, l'endure au lieu de l'infliger... Sans cet acte, nous aurions pu croire que le sacrifice de soi-même, cette fleur, cette couronne de toute excellence humaine, était impossible à Dieu. Nous voyons maintenant que toutes les formes d'amour héroïque et de miséricorde qui font battre nos cœurs..., ne sont que l'ombre de la perfection transcendante et éternelle du Très-Haut (3). »

Telle est la Rédemption lorsqu'on envisage le Christ du côté de Dieu ; mais il faut le considérer aussi dans ses relations avec la race humaine dont il est le représentant. A ce titre, il réalise la parfaite expiation dont nous étions tout à la fois redevables et incapables. La vraie rédemption comporte « une reconnaissance réelle et franche de la justice du châtiment » : le Christ a rendu cet hommage à la loi morale et par les sentiments de sa conscience pure et par l'acte même du sacrifice auquel il s'est soumis. Il fallait encore que la rédemption reproduisît cette séparation de Dieu que nous avions méritée : l'abandon tragique du Christ sur la croix représente cette peine suprême du

(1) Édition française, p. 294.
(2) *Ibid.*, p. 309.
(3) *Ibid.*, p. 311 et 313.

péché. Enfin, l'auteur ajoute, dans un développement assez obscur, que la mort du Sauveur réalise la mort du péché lui-même et la rend possible pour tous ceux qui s'unissent à lui par la foi. Mais il insiste surtout que tous ces actes du Sauveur sont nôtres parce qu'en les faisant, le Christ nous représente et nous invite par là-même à les réaliser à notre tour (1).

On voit que le Dr Dale trouve moyen de ramener autour du système de Grotius, dans une synthèse plus oratoire que théologique, les affirmations essentielles du vieux calvinisme sur la souffrance corporelle et spirituelle du Christ ; il les dépasse même puisque la souffrance atteint la divinité. Cependant il y ajoute cette nuance intéressante que le châtiment objectif doit être subjectivement ratifié par celui qui le souffre : c'est étendre très à propos de l'extérieur à l'intérieur les exigences de la loi. Seulement, il est chimérique et absurde de transporter ces sentiments au sein de Dieu même ; ici, le mysticisme égare la solide raison du théologien. Avec ce défaut en moins et la lucidité française en plus, les mêmes principes gouvernent la théorie de l'expiation esquissée par Frédéric Godet.

« Expier, c'est souffrir pour une faute commise de telle sorte que Dieu puisse la pardonner... Dieu n'accordera jamais à l'homme d'autre pardon que celui qui est propre à le relever, non à le dégrader. Et pour cela le pardon divin sera inséparablement lié à un acte de la conscience humaine condamnant le péché d'une sentence aussi sévère que celle dont Dieu le condamne lui-même... Mais la conscience du pécheur est oblitérée... Il faut donc une révélation nouvelle de la sainteté divine, et cette révélation ne peut consister que dans une souffrance qui mette distinctement sous les yeux du pécheur le châtiment que Dieu serait en droit de lui infliger, cette mort immédiate et sanglante, cette malédiction sainte, que provoque justement tout péché volontaire et personnel. C'est là la révélation que Dieu, après des siècles de tolérance, a donnée au monde, une fois pour toutes, par la croix de Jésus-Christ... Elle démontre, en effet, elle atteste, elle constate aux yeux de l'homme pécheur le supplice que la justice divine était en droit de lui infliger. »

Voilà pour la satisfaction objective donnée à la loi de justice, avec les conséquences pédagogiques qui en découlent : c'est pur et simple le système du châtiment exemplaire développé par Grotius. Mais aussitôt l'auteur y ajoute la ratification subjective réclamée par une notion plus profonde de la loi.

« Pour atteindre pleinement son but, cette démonstration ne doit pas être purement passive de la part de celui en qui elle est donnée. Celui-ci doit y prendre part et la consommer activement. Le médiateur en la souffrance duquel Dieu atteste aux yeux de tous son droit sur les pécheurs, doit acquiescer lui-même à ce droit redoutable... Autrement

(1) *Ibid.*, p. 329-340. Sur l'abandon du Christ, voir p. 43-48.

sa souffrance ne serait pas un réel hommage à la justice dont il est appelé à porter le poids. S'identifiant donc avec les hommes et avec leur péché dont son supplice dévoile le caractère criminel, il accepte d'être traité comme chacun d'eux mériterait de l'être. »

Il faut, au surplus, que ces sentiments deviennent les nôtres et ceci a lieu par la foi qui nous identifie au Christ. Ainsi la substitution pénale se transforme en une double et mystique solidarité, la solidarisation volontaire et totale du Christ à l'humanité pécheresse produisant l'identification des coupables au Christ Sauveur (1). Le pasteur Godet est revenu plusieurs fois sur son système, sans jamais le développer *ex professo*; mais on ne saurait méconnaître que l'inspiration en est puisée dans les principes les plus authentiques de Grotius, complétés par le mysticisme et la psychologie modernes.

Cependant, que cette conception du châtiment exemplaire répugne à la justice comme à la tradition, rien n'est moins contestable. Et que cette loi dont on parle avec tant de solennité comme pour y soumettre Dieu lui-même, ne soit qu'une abstraction personnifiée, rien encore de plus certain. Ce sont les défauts inhérents au système légaliste de Grotius; l'éloquence ou la subtilité de ses nouveaux partisans ne peuvent corriger le formalisme superficiel d'une telle théologie. Il y a là cependant un effort appréciable pour sortir des impasses douloureuses où l'orthodoxie classique accule la raison croyante; en particulier, l'idée d'un hommage intérieur rendu à la loi, marque un progrès dans l'intelligence et la solution du problème. Ce progrès ne devait pas être perdu. Dégagée de l'appareil pseudo-légal qui ne faisait que l'alourdir, l'idée prise en elle-même est devenue la base d'une nouvelle théorie, celle-ci toute psychologique et religieuse, qui laisse encore plus loin les antiques formulaires de la Réforme.

(*La fin au prochain numéro*) Joseph Rivière.

(1) F. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 2e édit., Paris, Sandoz et Thuillier, 1883, t. I, p. 370-2. L'auteur exposait déjà une semblable doctrine dans le *Bulletin théologique* de janvier 1861, p. 17-35.

NOTES ET CRITIQUES

L. Tournier, *Le Cardinal Lavigerie et son action politique*, 1863-1872, d'après des documents nouveaux et inédits. Paris, Perrin, 1913, in-8°, 415 p.

« Il n'a pas été seulement apôtre mais encore un véritable homme d'Etat et un grand Français ». Cette petite phrase, l'avant-dernière du livre de M. Tournier exprime, dans sa simplicité, les titres qui recommandent le Cardinal Lavigerie à l'admiration de la postérité. En vérité, il fut avant tout un apôtre, mais il ne sépara jamais dans sa pensée la France de l'Eglise ; pour mieux servir l'Eglise, il voulut servir la France, persuadé qu'il était qu'il n'y a pas dans le monde une nation capable de prêter à l'Eglise un concours plus puissant. Il ne doutait pas non plus que le meilleur moyen de travailler à la gloire de la France ce ne fût de l'attacher à la cause de l'Eglise. Il s'est mêlé à la vie politique de son pays du jour où il a été évêque et jusqu'à sa mort ; il avait le goût de cette action et il en avait le talent. Homme d'Etat, il l'était d'esprit et d'âme ; il appartenait à cette race d'hommes qui s'emparent du commandement comme d'une chose qui est à eux et pour qui les autres hommes ne sont guère que des instruments qu'ils doivent plier à leurs vues. Maintenir, resserrer l'union de l'Eglise et de la France, telle fut l'idée directrice de sa politique. Malgré les obstacles, les mécomptes, et même, hélas ! il faut bien le dire, les démentis que lui opposèrent les évènements, il demeura fidèle à cette idée jusqu'à la mort. A chaque nouvel échec, il reprenait inlassablement ses négociations, essayant de resserrer le lien que l'imprudence et la violence venaient de rompre, de retrouver après les luttes qui avaient éclaté, au milieu même du combat qui tenait en haleine les adversaires, le point d'entente où ils pouvaient se rencontrer et retrouver la paix. Sa pensée, comme il l'écrivait un jour à Léon XIII, était qu'il faut toujours, sans se déconcerter, défendre le terrain pied à pied, par tous les moyens qui sont conciliables avec la conscience et avec l'honneur.

La première condition pour défendre les droits de l'Eglise, c'est de ne pas combattre le gouvernement auquel on veut demander de les reconnaître, c'est de l'accepter loyalement à titre de gouvernement établi. Le Cardinal Lavigerie posait en principe et a constamment mis en pratique cette règle de conduite. Il a été impérialiste sous l'Empire et républicatn sous la république et même après 70, quand la France parut vouloir retourner à son antique tradition, il espéra quelque temps, comme tant d'autres, que le Comte de Chambord deviendrait Henri V.

En homme qui s'occupe surtout du but à atteindre, il lui conseilla de suivre l'exemple d'Henri IV et d'aller se mettre à la tête de l'armée, si la France tardait trop à l'appeler.

La politique est l'art de vivre, de remplir sa tâche, en tirant des circonstances et des hommes le parti qu'on peut. L'Eglise n'en a jamais eu d'autre, sauf qu'elle a toujours réglé sa conduite par la justice. Elle a toujours traité avec les gouvernements de fait et ne s'est jamais occupée de préconiser une forme de gouvernement plutôt qu'une autre. La jument de Roland avait toutes les qualités, mais elle était morte. Quand l'Eglise demande la liberté de remplir sa mission au sein d'une société — et il ne s'agit jamais pour elle d'autre chose — elle doit s'adresser pour l'obtenir non pas au meilleur des gouvernements mais à celui qui existe.

Il y a une seconde loi qui domine la vie politique, c'est qu'elle est faite de transactions, c'est qu'il faut toujours s'y prêter, dans une mesure plus ou moins large, aux exigences des temps. L'Eglise, tout en ne cédant rien sur les principes, « exposée aux coups emportés de la force et n'ayant d'autre adresse naturelle que sa justice, ne refuse à la suzeraineté qui s'obstine, rien de ce qui ne fait naître que des inconvénients ». Le Cardinal Lavigerie appliqua constamment cette règle. Mais comme on l'a dit « en temps de révolution le plus difficile n'est pas de faire son devoir, c'est de le connaître ». Lui, il voyait habituellement, d'un coup d'œil, ce qu'on pouvait sacrifier, pour ne pas tout perdre. Seulement il lui fallait amener bien des gens à son point de vue et c'est là qu'il a rencontré presque toujours des difficultés insurmontables. Que de peines, par exemple, pour décider les Congrégations à signer la déclaration qui devait les sauver de l'expulsion, c'est-à-dire simplement à protester de leur respect et de leur soumission à l'égard des « institutions du pays » ? On sait comment l'indiscrétion d'un journal bordelais, *La Guyenne*, brisa tous les efforts du Cardinal et poussa le gouvernement à poursuivre l'application immédiate des décrets. Il en fut à peu près toujours ainsi. Chaque fois que l'Archevêque d'Alger tenta d'opérer un rapprochement entre l'Eglise et la France, au moment où il paraissait être sur le point de réussir, un incident survint qui remit tout en cause.

La bonne volonté des gouvernants fut toujours médiocre, faiblement disposée à entrer en conciliation avec l'Eglise. D'un autre côté une équivoque lamentable ne cessa de peser sur la défense de la cause religieuse. Quand les hommes les plus sincères luttaient pour les droits les plus sacrés de la conscience, ils eurent ce malheur irréparable de se présenter aux yeux de leurs adversaires comme les ennemis irréconciliables du gouvernement auquel ils demandaient justice. Tout de suite au début du combat qui s'engagea contre l'Eglise, le Cardinal sentit que ses défenseurs devaient être étrangers à tous les partis : le ralliement des catholiques à la république était dans sa pensée dès 1880. Il rejoignait ainsi les vues politiques de Léon XIII. Dès le premier jour de son Pontificat, le Pape songea à chercher un appui du côté de la France. Il ne pouvait compter ni sur l'Italie ennemie née du Pape détrôné par elle, ni sur l'Allemagne protestante, ni sur l'Autriche joséphiste et césarienne ; la France seule pouvait lui prêter un concours loyal pour son action sur le monde catholique. Dès lors sa ligne de conduite lui était toute tracée : la France était en républi-

que ; il accepterait ce gouvernement et ne lui demanderait qu'une chose, de ménager à l'intérieur les intérêts religieux et de la servir au dehors. On dispute sur l'idée initiale du ralliement à la république, sur la part qui en revient à Léon XIII et sur celle qu'il faut attribuer au Cardinal Lavigerie. Ce qui est vrai, c'est qu'elle leur appartient à tous les deux, qu'ils ont voulu l'un et l'autre et de tout temps cette évolution d'attitude chez les catholiques, et ils l'ont voulue pour les mêmes raisons, parce que les intérêts religieux dont ils avaient la garde l'un et l'autre, chacun à son rang, l'exigeaient.

Quand Léon XIII demandait aux catholiques d'accepter loyalement la forme constitutionnelle du gouvernement républicain, afin de pouvoir en changer les lois, il faisait ce qu'ont toujours fait les Papes, dans des circonstances analogues ; il reproduisait, avec la différence des temps et des mœurs, le geste de saint Grégoire VII, déliant les sujets d'Henri IV du serment de fidélité et les conviant à se donner un roi meilleur, plus respectueux des lois de l'Eglise. Il y a vingt ans, les populations auraient peut être répondu à l'appel des catholiques qui auraient voulu faire une république conservatrice et chrétienne. En tout cas, il fallait l'essayer puisque celui à qui les catholiques doivent obéir le demandait Mais il aurait fallu l'essayer avec des hommes nouveaux. En politique, nul ne peut guère changer de drapeau sans faire suspecter sa sincérité ou son désintéressement.

On peut se demander ce que ferait aujourd'hui le Cardinal s'il était encore de ce monde. Certes il ne renierait pas son œuvre, puisqu'elle fut loyale et qu'il n'y chercha qu'un moyen d'étendre le règne de Jésus-Christ. Aurait-il encore quelque confiance dans les luttes électorales ? Donnerait-il le conseil aux catholiques de s'organiser en vue de les soutenir ? Nous en doutons. Le temps a marché et nous en sommes venus à ce point où notre rôle à peu près partout se borne au combat dans la patience et dans la charité. Le clergé, à son avis, même au temps où il croyait au succès d'une action politique, devait se limiter à rappeler les principes généraux et doctrinaux, exposés dans les encycliques du Saint-Père, sans en faire une application aux personnes et sens entrer, en aucune manière, dans les luttes électorales. Ce langage serait le sien, certainement, à cette heure ; que nos mœurs, nos écrits, nos discours tendent d'abord à former des chrétiens ; quand les hommes auront le même Dieu, il leur sera facile d'accepter la même loi. En ces temps, pleins de troubles et d'incertitudes, combattons pour la justice de Dieu, non pour la nôtre, et n'ayons de haine que pour l'impiété.

Germain Breton.

R. de Scorraille, S. J. *François Suarez de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*. Paris, Lethielleux, 1913, in-8, 2 vol. de xxi-484 et 550 pages.

Le R. P. de Scorraille a pu heureusement achever cette biographie de Suarez pour laquelle depuis plus de trente ans il amassait des matériaux. Jusqu'ici aucun ouvrage satisfaisant, n'existait sur ce sujet.

Les vies les plus anciennes — dont quelques notices récentes offrent un simple résumé — celles de Descamps et de Sartolo, par exemple, écrites en espagnol, noyaient de précieux détails dans les amplifications, où se plaisait l'hagiographie du dix-septième siècle. Il a fallu reprendre le travail à pied d'œuvre. Secondé par le P. Rivière, auquel il rend hommage à plusieurs reprises, le P. de Scorraille, a fouillé les dépôts d'archives, en Portugal, en Espagne, à Rome, partout où il y avait espoir de trouver quelque document intéressant son héros. La moisson a été abondante. Elle a permis à l'auteur de peindre un tableau vivant et vrai où Suarez se dessine au premier plan, dans un décor approprié, au milieu des personnages qui furent en relation avec lui, restitués eux aussi, dans la mesure où c'était nécessaire, à la réalité de l'histoire. Sans doute une étude doctrinale sur le grand théologien de l'époque moderne reste l'œuvre capitale, en cette matière, mais la connaissance de l'homme n'est pas inutile à la compréhension de l'œuvre et les débats théologiques auxquels Suarez a été mêlé occupent naturellement une large place dans cette biographie.

Au début de l'ouvrage, à l'occasion des études faites à Salamanque, par le jeune descendant de ces générations de chevaliers qui conquirent dans la lutte contre les Maures illustration et fortune, c'est la description pittoresque et animée de la vie universitaire au seizième siècle, puis les scènes édifiantes de la formation religieuse et des nouvelles études complétant à Salamanque encore, l'instruction philosophique et juridique première La vie de Suarez se déroule ensuite assez simple et uniforme en apparence : Ségovie, Avila, Valladolid, le Collège Romain, Alcala, Salamanque, Coïmbre, autant de chaires où Suarez poursuit sa féconde carrière de professeur et prépare les ouvrages, où, du vivant même de l'auteur, Paul V trouve à louer un théologien *eximium et pium*. Sur chacune de ces étapes le P. de Scorraille, grâce aux documents la plupart inédits, qu'il a pu mettre en œuvre, rectifie les assertions erronées et fait la lumière.

On lira avec une curiosité particulière le chapitre V du livre troisième, intitulé *François Suarez et Gabriel Vasquez* Qui n'a entendu conter la légende du *vetulus* et de l'opposition des deux professeurs de théologie, Vasquez combattant le soir la doctrine que, le matin, dans la même chaire Suarez avait enseignée ? La réalité est un peu différente. Le Père de Scorraille la restitue avec le respect que réclament ces deux grandes mémoires mais en toute franchise. Tandis que Vasquez remplaçait Suarez au Collège romain, celui-ci, à qui le climat espagnol était plus favorable, était nommé professeur à Alcala. Bientôt Vasquez lui-même y revenait pour composer à loisir ses ouvrages Sa présence dans la maison, quoi qu'il ne prît aucune part à l'enseignement, ne pouvait passer inaperçue: Aux soutenances de thèses et dans les conversations particulières, les divergences d'idées se manifestaient facilement et, comme il arrive, les disciples exagéraient encore les oppositions. Averti, le Père général Aquaviva intervint à plusieurs reprises, pour sauvegarder les droits de la charité et de la bonne confraternité. Même hors d'Alcala, à l'occasion de leurs publications, les deux théologiens continuèrent à manifester leur désaccord, Vasquez, en revendiquant la liberté d'opinion nécessaire au progrès des sciences théologiques, Suarez en témoignant plus

d'inquiétude qu'il ne convenait sur l'orthodoxie de certaines thèses de son émule. Celui-ci d'ailleurs, prématurément enlevé en 1604, avait juste deux ans de moins que Suarez.

A cette occasion, comme dans tout le reste de son ouvrage, le P. de Scorraille cite largement la correspondance des jésuites avec leurs généraux, Aquaviva surtout. Si je ne me trompe, ce sera pour le grand public, l'un des principaux attraits de cette biographie. Il court tant de fables sur les jésuites et sur le fameux *perinde ac cadaver* que plusieurs lecteurs seront sans doute surpris de saisir sur le vif dans ces relations entre inférieurs et supérieurs une manière assez différente d'entendre l'obéissance : d'un côté une franchise et une liberté d'expression, qui sont tout le contraire de la servilité et s'allient admirablement à une déférence sincère et à un esprit religieux incontestable ; de l'autre avec la préoccupation dominante du bien général, une condescendance toute paternelle, attentive aux menus détails de la santé d'un inférieur ou de ses difficultés. Même dans le blâme nécessaire on sait ménager les justes susceptibilités et rendre hommage à la vertu et au mérite. Ce n'est point sans quelque émotion qu'on relève en bien des pages, les témoignages de cette sollicitude constante d'Aquaviva pour Suarez et de la délicatesse avec laquelle, on lui permit de venir en aide aux siens éprouvés par des revers de fortune.

Les hommes d'étude s'arrêteront plus volontiers aux chapitres qui concernent l'œuvre doctrinale de Suarez et sa participation à diverses controverses retentissantes. Sur toutes, l'ouvrage du P. de Scorraille donne du nouveau, même sur la controverse *De Auxiliis* où Suarez ne prit en apparence qu'une part secondaire. Les deux derniers chapitres du tome premier sont consacrés à ces fameuses discussions, sur lesquelles le quatrième volume, récemment paru, de l'*Histoire de la Compagnie de Jésus en Espagne* par le P. Astrain, apporte de son côté de nouvelles précisions. L'un et l'autre ont puisé aux sources et compris que, quel que puisse être le mérite des *Histoires* de ces controverses, écrites au dix-septième et au dix-huitième siècle, il fallait remonter aux documents eux-mêmes. Il est fâcheux que tel ou tel historien récent de ces mêmes querelles se soit exposé à rééditer des contes pour n'avoir point suivi les mêmes méthodes. Plus neuf encore est le chapitre sur la confession à distance, affaire où Suarez, personnellement impliqué, ne parvint point à convaincre les autorités qui avaient condamné sa manière de voir. De même celui sur la *defensio fidei*. On sait que cet ouvrage de polémique avec Jacques I valut à Suarez une condamnation au Parlement de Paris. Dans un chapitre ultérieur, le P. de Scorraille donne quelques renseignements sur plusieurs consultations théologiques demandées à Suarez. Plusieurs de ces réponses paraîtront dans les *Opera inedita* dont le P. Rivière achève actuellement la préparation (1).

Il y a dix-sept ans, E. Portalié, alors professeur de théologie au scolasticat d'Uclès consacrait une série de conférences, données devant les étudiants de théologie et de philosophie, à exposer la méthode et l'œuvre de Suarez. Il n'a malheureusement jamais publié ces essais. Le chapitre écrit avec tant de compétence par le P. de Scorraille sur la

(1) Il doit dès maintenant être remercié pour l'excellente table analytique du présent ouvrage

doctrine de *l'eximius doctor* les fera regretter moins vivement. Sa parole avec la haute autorité que lui donnent sa valeur personnelle et les hautes charges, où il a si bien mérité de son ordre pour la formation intellectuelle des jeunes religieux « qui étudient dans la province de Toulouse », lui donne le droit d'être écouté même et surtout quand il proteste contre les accusations injustifiées récemment renouvelées à l'égard de Suarez. Quelques jésuites espagnols, fort occupés d'ailleurs en même temps à essayer de bouleverser l'organisation intérieure de leur ordre, le dénoncèrent à ses supérieurs comme coupable d'hostilité à l'égard de saint Thomas. Il avait en réalité le tort qui fut aussi celui de son illustre modèle de renouveler l'enseignement routinier des cahiers de cours par l'emploi d'une méthode plus personnelle et l'étude approfondie des problèmes. Le magnifique témoignage rendu à son thomisme par le cardinal Gonzalez O. P. suffirait à des esprits impartiaux. Les détails donnés par le P. de Scorraille sur les accusations complètent cette défense. Elle satisfera tous ceux qui ont sur le rôle de l'autorité dans la théologie catholique des idées justes. Par ailleurs la fameuse distinction réelle entre l'essence et l'existence où l'un des accusateurs modernes de Suarez a récemment découvert la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne, n'entrait pour rien dans les prétendues infidélités de Suarez. La fausseté des accusations était telle que, loin d'être blâmé par ses supérieurs, Suarez fut, à la suite de l'enquête entreprise, appelé comme professeur au Collège romain.

A ce propos et ailleurs encore, le P. de Scorraille livre spontanément au lecteur, sous la forme de réflexions judicieuses et d'aperçus élevés, le fruit de sa riche expérience. D'autres que ceux auxquels il dedie son ouvrage auront profit à les méditer. Nous ne pouvons que souhaiter voir partout compris, apprécié et mis en pratique ce programme où il résume si heureusement l'œuvre du grand Docteur dont il s'est fait le biographe : « Là aussi vous verrez l'union de deux choses qui ne sont pleinement bonnes que si elles vont ensemble, d'un grand esprit de docilité et d'un grand esprit d'initiative, de la sagesse et de la hardiesse, d'un respect religieux pour les doctrines traditionnelles de l'Eglise et d'une ambition toute filiale de les faire resplendir et progresser. » Ferdinand CAVALLERA.

O. LANG. *Die Catene des Vaticanus gr. 762 zum ersten Korintherbrief analysiert ;* O. HOPPMANN. *Die Catene des Vaticanus gr. 1802 zu den Proverbien analysiert (Catenenstudien,* édités par H. LIETZMANN, fasc. 1 et 2), Leipzig, Hinrichs, 1909 et 1912.

M. H. Lietzmann, connu par ses études antérieures sur les chaînes, a pris la direction de *Catenenstudien* qui ont pour objet l'étude méthodique des manuscrits. Il a fait photographier les principaux et les met à la disposition des chercheurs. Pour en faciliter l'usage, il en fait rédiger une analyse qui répond très bien à ce que l'on pourrait désirer. Les deux premiers fascicules parus analysent ainsi l'un le *Vaticanus* grec 762 contenant une chaîne sur la première épître aux Corinthiens, identique à celle de Cramer ; l'autre, une chaîne sur les Proverbes dans le *Vaticanus* grec 1812. Une série de colonnes paral-

lèles donnent le numéro d'ordre des fragments, selon la suite du manuscrit, la page où ils se trouvent, l'auteur indiqué, l'*incipit* et l'*explicit* les références au texte de la chaîne s'il est déjà imprimé, les éditions complètes de l'ouvrage cité. M. Hoppmann signale en plus pour les Proverbes les passages parallèles d'un manuscrit (B) de Berlin représentant une chaîne de type différent; M. Lang pour l'épître, les emprunts d'Œcuménius et de Nicétas. Cette dernière chaîne contient mille cent soixante-huit fragments empruntés pour la plupart à saint Jean Chrysostome et à Théodore ; les autres auteurs cités le plus souvent sont Séverien de Gabala, Photius, Origène, Théodore de Mopsueste, S. Cyrille d'Alexandrie, Œcuménius ; il y a deux citations de Clément d'Alexandrie et d'Isidore de Péluse, une de S. Méthode, Eusèbe, Gennade, Denys l'Aréopagite. La chaîne de Cramer attribue à Origène des fragments qui appartiennent à S. Jean Chrysostome. Une édition des fragments authentiques d'Origène, d'après le *Vaticanus* 762, a été donnée par MM. Turner et Jenkins. La chaîne des Proverbes contient dix-sept cent soixante-huit fragments de Symmaque, Origène, S. Jean Chrysostome, Procope, S. Basile, Didyme, Apollinaire, Hippolyte, Isidore, Olympiodore, Aquila et Théodotion, Aréthas, S. Grégoire de Nazianze et Julien d'Halicarnasse. Les mêmes fragments sont souvent attribués à des auteurs différents dans le *Vaticanus* et le *Berolinensis* (B.). Un troisième type (*Monacensis* gr. 131) est étudié dans ses rapports avec les deux précédents. La préface de M. Hoppmann indique les résultats obtenus : la chaîne primitive est assez fidèlement reproduite par le Vaticanus ; l'auteur du *Berolinensis* l'a remaniée pour l'ordre et parfois aussi pour le contenu des fragments ; il emprunte au *Monacensis* et à d'autres sources. Plusieurs problèmes concernant l'attribution des fragments restent à résoudre et pourront recevoir quelques lumières de l'étude des sources parallèles. Les auteurs de ces deux premiers fascicules ont inauguré l'emploi de la méthode la plus fructueuse pour les travaux de ce genre qui faciliteront beaucoup l'étude scientifique des chaînes et leur utilisation sûre.

Ferdinand CAVALLERA.

C. LECIGNE. *Louis Veuillot*, Paris, Lethielleux, in-12, 442 pages.

« J'ai voulu du moins », s'écrie M. Lecigne, à la fin de son livre sur Louis Veuillot, « évoquer son ombre ». Mais le titre promet plus que cela et le lecteur s'attend à voir un homme dans toute la force et l'éclat de la vie, car nul ne fut plus vivant que Louis Veuillot et il est du petit nombre des heureux qui parlent et qu'on écoute même et surtout après leur mort. Du reste on l'entend presque à toutes les pages du livre de M. Lecigne, et c'est tant mieux ; la meilleure manière de « révéler son âme », c'est de la laisser parler. L'homme fut aussi grand que l'écrivain et M. Lecigne fait de l'un et de l'autre un éloge enthousiaste, ardent. Il n'a pas dépassé la mesure. On pourrait lui reprocher simplement de n'avoir peut-être pas « analysé la pensée » de Louis Veuillot, de n'avoir fait qu'un panégyrique sincère et plein de feu. Quelle fut l'œuvre, quelles sont et que valent les œuvres de Louis Veuillot, M. Lecigne ne le dit pas. L'histoire et la critique tiennent dans son ouvrage trop peu de place et, malgré la promesse du titre, on n'y trouve pas assez Louis Veuillot, ni l'homme, ni l'écrivain,

ni le rôle qu'il a rempli, ni le caractère de son talent, ni le sillon qu'il a tracé, ni la moisson qu'il y a fait lever. Il est abondamment loué, il ne l'est pas trop ; nous voudrions qu'il le fût autrement. « Ce sont les choses qui louent ». M Lecigne le sait sans doute aussi bien que personne. Un auteur, il est vrai, a le droit de choisir son sujet et de marquer ses limites et M. Lecigne a pu se proposer d'écrire un panégyrique en dix chapitres : Les Origines. — L'Ame Chrétienne. — L'Esprit. — Le Cœur. — Le Catholique intégral. — Le Gentilhomme. — Le Français. — Le Poète. — Le Romancier. — L'Opportunité de Louis Veuillot. Chaque chapitre est traité comme un point de discours avec proposition, corps de preuves et conclusions. La partie essentielle, celle qui persuade surtout le lecteur, ce sont, nous l'avons déjà dit, les citations partout heureusement choisies. Mais, comme on le voit, les titres sonores des chapitres n'anoncent pas, sauf deux ou trois, un plan d'étude historique et critique. Ils ont peut-être un autre inconvénient, c'est de pouvoir servir un peu partout et de marquer arbitrairement les étapes dans le développement des idées.

M. Lecigne, en écrivant un panégyrique, a bien voulu faire aussi un plaidoyer, attirer à la cause qu'il sert le grand homme qu'il exalte. Nous ne lui contesterons pas son droit de plaider, puisque son goût le porte à cet exercice et qu'il sait y plier son talent. « Le français, dit M. Lecigne est allé pas à pas à la vérité religieuse. » Louis Veuillot n'est point arrivé « pas à pas » on le sait, mais d'un bond « à la vérité religieuse ». Quant « à la vérité nationale », elle fut pour lui, croyons-nous, jusqu'à la fin, tout entière dans cette formule : « Dieu dans le ciel, la liberté sur la terre, voilà toute notre charte en deux mots. » Même lorsqu'il déclarait le comte de Chambord « le vrai et l'unique représentant du peuple de même que le vrai et l'unique roi », il aurait pu dire encore : « Nous ne teindrons pas notre drapeau des couleurs d'un parti. »

Voici le fond de sa pensée politique sous une forme qui ne laisse rien à désirer pour la clarté et la précision : « Que nous importent les affaires des partis, et les couleurs et les nuances, et ce qui distingue M. Dupuis et M. Durand, et même les révolutions, et même les dynasties ! Si je pouvais faire un journal à mon gré, M. Dupuis qui entre au Conseil général de son département, et M Durand qui en sort, un prince qui descend du trône et un prince qui monte au trône, je mettrais tout cela aux *Nouvelles diverses* et je n'en parlerais plus » (1). Vous dites qu'il a mis dans sa vie une « presque surnaturelle unité » et, en effet, nul plus que lui n'a su « se fixer à l'idée stable, ce qui est le tout de l'homme ». Or, il avait 56 ans quand il adressait à un légitimiste, M. de Kerdral, cette profession de foi. Oui, quand la France, après l'effrondrement de l'Empire et sous le poids de sa défaite, cherchait encore un bras où s'appuyer, Louis Veuillot lui désignait l'héritier de ses rois ; mais il n'a jamais cessé de « tout subordonner à un intérêt que nul autre n'égale ». S'il était encore de ce monde et qu'un de ses admirateurs s'avisât de lui dire : Vous avez parlé comme Charles Maurras, ah ! mes amis, quelle volée de bois vert !

Germain BRETON.

(1) *Mélanges*, IIIe série, t. III, p. 316.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

ASCÉTISME ET LITURGIE

De nombreuses publications ont, ces dernières années, manifesté la vitalité du mouvement en faveur d'une connaissance plus étendue et plus exacte, d'une sympathie plus active, d'une pratique plus judicieuse et plus fervente de la liturgie catholique. Un collaborateur du ***Bulletin,*** particulièrement autorisé, a déjà rendu justice à ces efforts; il le fera encore prochainement. Cela me met à l'aise pour examiner en toute liberté certaines idées et certains exposés historiques qui ont, naguère, attiré l'attention et suscité quelques controverses (1). Dans quelle mesure sont-ils conformes à la réalité?

Si paradoxal que cela paraisse au premier abord, c'est parce que l'on méconnaît en pratique ce qu'est réellement la liturgie que surgissent les malentendus et se produisent les déviations. A lire certains plaidoyers on pense involontairement au mot de Siéyès sur le Tiers-Etat, et l'on se demande pourquoi l'on chercherait dans la liturgie autre chose que ce qu'elle est exclusivement, *l'expression du culte public de l'Eglise*. A la liturgie, en effet, il appartient d'exprimer extérieurement par les rites, c'est-à-dire par des paroles et des gestes appropriés, les relations officielles de l'homme avec la divinité. Elle a l'auguste mission de transmettre à Dieu nos actes d'adoration sous toutes les formes qu'ils peuvent prendre, avec toutes les nuances des sentiments dont ils s'accompagnent : amour,

(1) Ne voulant dire que l'essentiel et restreindre le plus possible la part de la polémique dans cet exposé, je m'abstiendrai de multiplier les citations et les références. On voudra bien faire crédit à ma documentation.

reconnaissance, fidélité, repentir, confiance. En retour elle nous fait parvenir, indépendamment de l'action intime par laquelle Dieu agit sur chaque âme, les grâces distribuées dans l'Eglise par les sources toujours jaillissantes des sacrements. Ainsi se trouvent justifiées les grandes divisions de la liturgie : liturgie de la simple prière ou *laudative* (1), constituée surtout par l'office divin, liturgie *sacramentelle,* supérieure en dignité, parce que l'homme n'y intervient plus seul avec ses faiblesses : dans la personne des ministres de sa hiérarchie, Jésus-Christ lui-même opère la sanctification des âmes par l'application de ses propres mérites ; au sommet, la liturgie par excellence, *l'eucharistie,* à la fois sacrement et sacrifice, acte suprême d'hommage de la part de l'humanité, don ineffable de la part de Dieu, prolongement cultuel des mystères fondamentaux de l'Incarnation et de la Rédemption. Rôle magnifique, sublime entre tous, parfaitement suffisant à lui seul pour justifier les efforts actuels. Expression publique du culte chrétien, cette idée domine la liturgie, a présidé à son développement et à sa composition. C'est de ce point de vue que tout y est groupé et cela seul l'explique tout entière.

Aussi, bien qu'elle doive assurément refléter les croyances et faire allusion aux divers états de la vie spirituelle, la liturgie n'est pourtant ni une somme de théologie ni une méthode de vie intérieure. C'est méconnaître son vrai caractère que d'y chercher l'une ou l'autre. Si étroitement apparentée qu'elle soit avec le dogme et avec la morale, elle ne se confond point avec eux et n'a point directement pour but de les exprimer. Cycle liturgique n'est pas, en particulier, synonyme de cycle ascétique et il est assez impropre de parler à propos de liturgie de « méthode spirituelle de

(1) Puisque *laudatif* est français, il paraît inutile d'adopter le néologisme *épénique*. Ces deux termes sont d'ailleurs assez impropres, le champ de la prière liturgique étant beaucoup plus vaste que celui de la simple louange.

la sainte Eglise ». Une méthode de vie spirituelle comporte par définition l'établissement d'une marche ascendante vers la perfection, la distinction et l'étude des degrés divers par lequel on s'élève des bas fonds du péché aux sommets de la sainteté. Elle analyse les états d'âme correspondant à ces diverses étapes pour offrir les remèdes et les secours appropriés. Elle utilise les ressources de la psychologie naturelle et surnaturelle. Elle s'étend à toutes les manifestations de l'activité humaine, dans la mesure même où elles sont humaines, c'est-à-dire susceptibles de moralité et par conséquent de perfection. Ses divisions sont bien connues : vie ou voie purgative, illuminative, unitive avec, pour chacune, des degrés divers auxquels répondent des nécessités particulières ou des grâces spéciales. L'âme est ainsi conduite jusqu'au seuil de la vie mystique, préparée à répondre à l'appel dès que l'amitié divine le fera retentir.

Or dans la liturgie — il faut bien y insister, puisqu'on semble affirmer le contraire — l'on ne trouve rien de pareil. Précisément parce que son objet est tout autre, elle peut et doit répondre indifféremment à toutes les situations de la vie spirituelle, les réfléchir et les alimenter toutes sans s'identifier avec aucune. Parler de cycle liturgique c'est uniquement affirmer que l'ordre suivant lequel se déroule l'année ecclésiastique est commandé, non point par les besoins spirituels de l'âme, mais par l'idée tout objective des fêtes à célébrer, mystères dont la liturgie doit exprimer les divers aspects, personnages dont elle glorifiera les vertus. Les combinaisons les plus ingénieuses ne peuvent rien contre cette constatation fondamentale et, rapprochées des faits, se trouvent en désaccord avec eux. Ainsi l'Eglise fête au milieu de l'Avent l'Immaculée-Conception de Marie et en Carême son Annonciation ; ainsi pour les fêtes du Sauveur les nécessités chronologiques conduisent presque sans transition des commémorations de la naissance et de l'enfance à celles de la Passion, tandis

que la longue théorie des dimanches après la Pentecôte rappelle, sans plan arrêté, le souvenir de sa vie publique. Aucune considération mystique n'intervient pour fixer les fêtes des saints. La date répond seulement à l'anniversaire présumé de leur entrée au ciel, leur *dies natalis*. Il est donc impossible, sous peine de méconnaître l'objet fondamental de la liturgie, d'y retrouver un véritable itinéraire de rénovation spirituelle, une méthode réelle d'ascétisme. On ne le pourrait qu'au prix de distinctions arbitraires et d'oublis qui ne profiteraient ni à l'un ni à l'autre. Il est parfaitement vrai qu'indépendamment de son rôle sacramentel, la liturgie est éminemment bienfaisante à l'âme et en exprime souvent, avec un rare bonheur, les émotions religieuses les plus variées, tout comme on conviendra volontiers que nos dogmes y trouvent pour s'exprimer d'excellentes formules. Mais, comme je l'ai déjà dit, si elle suppose des données morales et dogmatiques, si elle emprunte aux unes et aux autres pour construire son œuvre propre, pas plus qu'elle ne leur est asservie, elle ne saurait les asservir. Leurs étroites relations réciproques, leur compénétration laissent subsister toute leur individualité et ne confondent ni leurs buts ni leurs méthodes. D'ailleurs la liturgie n'est pas une construction artificielle, conçue en un seul cerveau et immédiatement réalisée. Elle s'est développée par étapes, sous l'influence des circonstances, par la spontanéité même de la vie de l'Eglise. La connaissance de son histoire constitue sans doute la meilleure initiation à son étude. Ses origines et sa fin propre expliquent à merveille comment loin de constituer un exercice gradué de la vie parfaite, elle nous en offre pour ainsi dire chaque jour en raccourci les éléments. Elle met simultanément sur nos lèvres les expressions qui répondent aux diverses voies de la vie spirituelle ; elle se fait l'écho de toutes les vibrations de l'âme dans la mesure où elles ont rapport avec le culte divin, qu'il s'agisse de rendre hommage à Dieu ou d'implorer son secours. On conclura donc que la

liturgie peut être un moteur puissant pour la vie spirituelle, comme elle est une source précieuse de la théologie, mais là se borne son rôle à leur égard ; elle n'est pas destinée à prendre leur place.

Aussi est-ce à tort qu'on en a appelé à l'histoire pour lui donner ce caractère ascétique contre lequel proteste sa constitution même. On assure que jusqu'au douzième siècle l'Eglise n'a point connu d'autre ascèse et l'on n'a pas caché que les développements ultérieurs, surtout depuis le seizième siècle, apparaissent comme une déviation fâcheuse contre laquelle il faut énergiquement réagir. Quiconque examine sans parti pris les faits, se demandera par suite de quel mirage on a pu confondre ainsi deux histoires aussi distinctes que celles de la liturgie et de l'ascèse chrétiennes. Ce n'est pas sans raison qu'on a intitulé *Relliquiae* le recueil des documents et attestations si fragmentaires qui nous restent sur la liturgie peu développée des trois premiers siècles. Quelque richesse qu'y aient ajouté les siècles suivants, la littérature liturgique reste de loin inférieure en abondance à celle de l'ascèse qui, dès le début et parce que le christianisme était une « voie » de salut, se montre extrêmement féconde. Cette opposition frappe dès la lecture du Nouveau Testament, rempli d'exhortations morales, alors que la liturgie n'y occupe qu'une place accessoire. Elle se maintient à quelque période que l'on étudie les monuments qui nous restent des écrivains chrétiens. Il est naturel que les catacombes, lieux de culte, rappellent par leurs peintures les rites qui s'y célèbrent, mais il faut bien constater qu'en revanche dans les nombreux écrits ascétiques où s'exprime la vie spirituelle des fidèles d'Orient, d'Afrique, d'Italie et plus tard de tout l'Occident, les allusions liturgiques sont relativement rares. Les traités sur la prière d'un Origène, d'un Tertullien, d'un Cyprien, ne sont point l'équivalent d'un *Rationale*. Nulle part ne se constate le phènomène qui devrait manifester la part capitale prise par la liturgie dans la pratique des vertus chré-

tiennes. Les hymnes elles-mêmes sont, au début, des œuvres de la piété privée (1) et c'est seulement au quatrième siècle que le culte officiel s'incorporera certaines pratiques nées du zèle individuel et auxquelles de prime abord le clergé resta étranger (2).

Si l'on ne retrouve guère ce qui constituerait spécifiquement l'influence liturgique sur l'ascèse, soit comme motifs d'action, soit comme exercices recommandés, il n'est pas difficile de découvrir les sources où s'alimente réellement la doctrine ascétique. C'est avant tout l'Ecriture, étudiée en son entier, avec la mine inépuisable d'exemples et de préceptes que fournissent l'Ancien et le Nouveau Testament, et les admirables formules de prière et de méditation qu'offrent les Psaumes. Ce sont ensuite les expériences psychologiques individuelles. C'est enfin la sagesse profane, purifiée de ses scories et appelée, par exemple dans le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, à collaborer avec la sagesse inspirée (3).

Qu'on étudie les traités sur les sujets moraux et ascétiques — la patience, la prière, la pénitence, contre la colère, l'amour du monde — les innombrables exhortations, éparses dans les écrits des trois premiers siècles, il sera impossible d'y trouver autre chose et d'identifier alors la vie ascétique avec la liturgie.

Quand, au IVe siècle, se produit l'immense développement de la vie monastique sous sa double forme érémitique et cénobitique, l'état des choses ne varie point. Là, comme

(1) On sait qu'il ne nous reste presque rien de ce genre de littérature qui paraît avoir été assez abondant.

(2) Ce qui devint plus tard l'office est dû à l'initiative particulière de pieux laïques. De tout temps d'ailleurs la lecture et la récitation des psaumes ont été en honneur dans l'Église.

(3) Il est bien évident que lorsqu'on détermine la place spécifique occupée par la liturgie dans la vie spirituelle des anciens, on n'a pas le droit de porter à son bénéfice ce à quoi elle a pu emprunter, à quoi elle doit par suite une grande part de son efficacité, mais qui, alors comme aujourd'hui, conservait son individualité, était recherché et directement étudié pour sa valeur propre, telle l'Ecriture.

dans la vie commune, liturgie et ascèse se développent chacune à part, nullement liées l'une à l'autre dans leur évolution. Evidemment pour les fidèles, l'église étant leur lieu de réunion, c'est à l'église, au cours des cérémonies liturgiques qu'ils reçoivent les instructions dogmatiques ou morales nécessaires à leur formation mais ce n'est point de la liturgie qu'elles sont tirées, ni, sauf s'il s'agit de la préparation au baptême, en vue des rites à célébrer. La prédication s'inspire directement de l'Ecriture, dont la lecture particulière est d'ailleurs recommandée (1). Cela explique l'existence des commentaires complets des divers livres de l'Ecriture où un saint Jean Chrysostome, par exemple, insère, au début et à la fin de ses homélies, la leçon morale inspirée par les dispositions de ses auditeurs ou leurs besoins. Au désert et dans les premiers monastères, la vie ascétique est intense, les règles de conduite pratique se multiplient, les anciens transmettent aux jeunes les fruits de leur expérience sous la forme de sentences, d'images, de récits. Evagrios et Cassien s'en inspirent pour écrire leurs traités de vie spirituelle. Ainsi se forme le trésor où l'ascétisme des siècles suivants et jusqu'à nos jours ira puiser ses éléments essentiels. Ni dans ces volumes, ni dans la vie des moines telle que la décrivent les histoires écrites par saint Athanase, Palladius, Rufin, saint Jérôme, Sulpice Sévère, nous ne parvenons à découvrir l'action prépondérante de la liturgie et, dans leur méthode de vie spirituelle, une préoccupation de cet ordre. Sans même faire allusion à ces anachorètes qui se perdaient dans les solitudes et se

(1) Je ne nie point que l'objet de la prédication ne fût souvent un texte lu publiquement dans l'Eglise mais il n'avait pas toujours un rapport direct avec l'office célébré et par là n'entrait qu'accidentellement dans la liturgie. Tel livre de l'Ecriture faisait ainsi l'objet suivi d'un cours de prédication, comme le serait aujourd'hui une série d'instructions sur le *Credo* ou les Commandements de Dieu. Au point de vue liturgique cela n'a aucune signification. En tout cas personne ne sera tenté d'y voir une différence pour la vie spirituelle aux premiers siècles et de nos jours, ce qui est seul actuellement en question.

privaient des secours que leur aurait donnés l'Eucharistie, — avec raison l'Eglise n'a point favorisé ces tendances, — dans la vie monastique ordinaire, nous serions tentés de trouver parfois la part faite à l'action personnelle trop exclusive. Si quelque chose caractérise cette spiritualité c'est non point l'esprit liturgique mais l'appel incessant à la bonne volonté et une confiance dans l'effort humain que n'aurait point désavoué le stoïcisme (1). Certaines prouesses de saint Macaire sont, en ce genre, justement célèbres. Pour la prière elle-même on expose surtout avec quelles dispositions l'on doit s'y adonner quelle qu'elle soit et l'on apprend à transformer selon le précepte du Maître toute occupation en prière.

Il en fut ainsi jusqu'à saint Benoît. Avec lui la situation n'a point changé. Pour lui, pas plus que pour ses devanciers, il n'est exact que la liturgie constitue la méthode de la vie spirituelle et comme l'âme de l'ascétisme. S'il fait de l'*Opus Dei*, de la présence au chœur, le devoir principal et l'occupation capitale du moine, il ne réduit point à celà son activité spirituelle. Quoi qu'on fasse, il est impossible d'y ramener, même par corrélation, l'ensemble des devoirs que décrit sa règle et des vertus dont il prescrit la pratique. Jusqu'à lui on recommandait en général la prière et la lecture spirituelle, conjointement avec le travail manuel; il le fait à son tour en insistant sur l'Office divin, l'*Opus Dei*. Mais quand il demande *ut mens nostra concordet voci nostrae* (2), c'est-à-dire de veiller à ce que le cœur soit d'accord avec la voix pour exprimer les mêmes sentiments, dans la récitation de l'office, il n'entend nullement poser un principe général dominant la vie spirituelle. Celle qu'il

(1) Aussi faut-il parfois la défendre du reproche de pélagianisme ou de naturalisme.

(2) *S. P. Benedicti regula* c. 19. S. Benoît distingue nettement la *disciplina psallendi* de l'*oratio*, pour laquelle il donne au ch. 20 des avis spéciaux *(brevis debet esse et pura oratio nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur ;* il ne peut être question ici d'oraison liturgique). Voir également c. 4 n. 57 et 58, c. 49, c. 52.

organise déborde singulièrement le cadre liturgique (1).

Que le devoir liturgique bien accompli aide puissamment à acquérir la perfection dans l'observation de la règle, de même que le désir de la perfection aidera puissamment à accomplir le devoir liturgique ce n'est pas contestable, mais ce n'est pas la question. Il s'agit seulement de savoir si l'on a identifié alors ascétisme et liturgie et s'il faut considérer comme une déviation toute ascèse qui n'est point la mise en œuvre de la liturgie. Les faits ici encore obligent à repousser cette conclusion. Pas beaucoup plus qu'à la période précédente on ne trouve dans les nombreux traités ascétiques du VIe au XIIe siècle une part prépondérante — à plus forte raison capitale — donnée dans l'étude de la vie spirituelle à ce que l'on a appelé l'ascèse liturgique. Toujours dans l'Eglise l'ascèse reste distincte de la liturgie. Même pour la prière, à côté des expressions offi-

(1) Cf. en particulier la longue énumération du ch. 4 et les explications qu'il donne sur l'obéissance, l'humilité, etc. C'est de l'ascèse pure, on n'y découvre nul rapport avec la liturgie. Pour lui l'office est seulement *nostrae servitutis officia* (c. 14), *pensum* (c. 49, 50), à l'égard de Dieu. Quand, à la fin de sa règle (c. 73), il indique les sources auxquelles il faudra recourir pour compléter ses instructions, *ad perfectionem conversationis*, ce n'est point la liturgie qu'il signale mais les *doctrinae sanctorum Patrum, pagina, sermo divinae auctoritatis Veteris ac Novi Testamenti, libri sanctorum catholicorum Patrum, collationes Patrum et instituta et vita eorum, regula S. P. N. Basilii*, tout cela c'est *bene viventium et obedientium monachorum instrumenta virtutum*. Il est ainsi pleinement dans la tradition ascétique, mais on chercherait en vain soit une allusion à l'ascèse liturgique, soit une opposition avec la théorie et la pratique de la spiritualité moderne : on sait si Rodriguez a mis à contribution les *Collationes Patrum et instituta et vita eorum!* On ne voit point d'avantage à chercher une opposition là où l'on devrait être heureux au contraire de constater cette merveilleuse continuité et ce progrès *in eodem sensu et eadem sententia* caractère divin de l'Eglise. Les auteurs ascétiques, depuis le seizième siècle, n'ont certes jamais eu conscience d'une pareille dissonance d'avec leurs lointains devanciers, eux qui se faisaient gloire d'en reproduire les enseignements La tâche serait aussi aisée qu'intéressante, quoique considérable d'écrire l'histoire de la littérature ascétique. Elle mettrait en plein relief cette unité organique du développement de l'ascèse, précieux patrimoine commun, autour duquel devrait se faire l'union, sans aucun préjudice pour les légitimes particularités, auxquelles l'Eglise a donné son approbation.

cielles de la piété, l'on recueille — est-il besoin de rappeler les œuvres authentiques et inauthentiques publiées sous les noms de saint Anselme et de saint Bernard — les effusions les plus variées de la piété personnelle. Sans doute l'assistance au chœur réclamant la plus grande partie de la journée des moniales, c'est surtout à l'occasion des offices que les grandes extatiques d'Helfta sont favorisées de visions et de révélations mais cela n'est pas exclusif. L'attachement de sainte Gertrude aux formules liturgiques ne l'empêchera point de composer à son tour des formules de prière individuelle (1). Enfin c'est une fâcheuse recommandation, pour la justification historique de l'ascèse liturgique, que sa défiance pour le livre où la piété du moyen-âge a mis le meilleur d'elle-même, l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Mais peut-être voudra-t-on restreindre à l'oraison proprement dite ces affirmations et entend-on soutenir surtout que jusqu'au XVIe siècle on n'a point connu d'autre méthode d'oraison que la méthode dite liturgique. Ici il importe de dissiper une équivoque. Il ne saurait y avoir de *méthode* liturgique de faire oraison. Par essence, la liturgie est une prière vocale et n'est que cela. Sans doute on a contesté le bien fondé de la distinction classique en prière vocale et prière mentale, justifiée par l'enseignement des plus grands théologiens. C'est en vain. Tout le monde sait que *prière vocale* désigne la prière où l'esprit, actif assurément, est enchaîné à la formule que prononcent les lèvres. Par suite, il n'est point libre de s'abandonner à son inspiration et de suivre à sa guise le sentiment qui lui plaît et lui fait du bien. On l'a fait remarquer avec raison, c'est là une des occasions que la liturgie offre de se mor-

(1) Où l'on reconnaît d'ailleurs sans peine l'influence soit de la liturgie soit de l'Ecriture. Cf. *Sanctae Gertrudis exercitia spiritualia septem* dans *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae*, tome I, p. 615 sq.

tifier (1). Cette constatation suffit à justifier l'affirmation émise ci-dessus qu'il n'y a point de *méthode* liturgique de faire oraison. Assurément on peut emprunter à la liturgie la matière des réflexions et affections de l'oraison mentale (2), mais ce n'est point la matière qui constitue une méthode. L'on chercherait en vain dans les livres du moyen-âge consacrés à la contemplation une manière de prier mentalement qui se puisse rapporter à la liturgie comme à son modèle. La liturgie, prière sociale, expression officielle du culte public, est de toute nécessité liée aux formules. Elle ne peut dès lors servir à caractériser ou à former une oraison essentiellement dégagée de toute formule, où, du moins, la formule ne peut que servir d'amorce aux libres évolutions de l'âme se livrant à l'action divine. On accordera si l'on veut, — à condition encore de ne point exagérer, — qu'au moyen-âge la théorie de l'oraison mentale n'était point formulée en principes schématiques ou l'objet de classifications aussi précises que plus tard, mais

(1) Au risque de passer pour un béotien, j'avoue ne point comprendre ce que peut être « l'esprit de liberté cultivé par la liturgie », dont toutes les formules sont arrêtées et les évolutions réglées par de nombreuses rubriques, mettant parfois dans l'embarras les spécialistes eux-mêmes. La liturgie a de précieux avantages mais revendiquer pour elle celui-là paraît une aimable plaisanterie. Dom Festugière me rend cette assertion moins compréhensible encore mais me semble beaucoup plus dans le vrai, quand il décrit « les essais du novice, les efforts de l'âme éprouvée par la distraction et la mauvaise santé, les luttes entre la spontanéité qui se révolte et la tâche qui s'impose, les tiraillements entre l'imagination qui s'attarde et l'office qui poursuit inexorablement sa marche, les joies sereines du vétéran de la piété liturgique chez lequel une liberté longuement exercée (!) a définitivement réduit en une noble servitude le déterminisme des forces psychiques et physiques inférieures. » (*La liturgie catholique, essai de synthèse*, p. 98). Si l'esprit de liberté consiste, comme on semble l'indiquer, à choisir librement le sujet de son oraison, et à en régler la marche à son gré, je comprends quelque chose mais pas encore en quoi la liturgie a sur cela quelque influence.

(2) Même au moyen-âge, on l'accorde, la liturgie ne fournit point seule cette matière ; il y a surtout l'Ecriture, puis la lecture des Pères et des auteurs ascétiques et le fonds personnel, comme le souvenir des péchés passés, expressément signalé par S. Benoît (c. 4 n. 58).

accorder cela ce n'est pas, loin de là, déclarer que l'oraison était faite déjà d'après une méthode liturgique.

Aussi, y a-t-il lieu de s'étonner qu'on cherche à discréditer la piété des temps modernes en assurant qu'il y a eu sous l'influence de l'individualisme protestant, changement radical d'orientation. Luther, Rousseau, la Révolution française, telles sont les trois étapes du mouvement propagé par les fourriers inconscients que furent les protagonistes de cette piété, saint Ignace, saint François de Sales, M. Olier et les autres (1). De quel cœur léger on prend la responsabilité de ces graves accusations, avec quelle aisance on déchire quelques-unes des plus belles pages de l'histoire de l'Eglise ! Le sens catholique, dont on ferait presque un monopole en faveur de la « méthode liturgique », se plaît à découvrir à toutes les époques l'action de l'Esprit de Dieu. Il l'admire dans la multiplicité des créations par lesquelles, sous l'œil vigilant mais bienveillant de l'Eglise, se manifeste l'inépuisable fécondité de la vie surnaturelle. Sous l'influeuce de l'esprit de système, on préfèrera ne rien voir et proclamer une défaite où les vaincus du catholi-

(1) « Il [Dom Festugière] n'a pas craint de faire connaître, dans toute sa virulence, le mal dont ils [les prétendus adversaires de la liturgie, au sein du catholicisme] se seront faits les inconscients propagateurs : l'individualisme de Luther, qui, en passant par Rousseau, a trouvé son aboutissement dans la Révolution française. Car tel est le principe funeste auquel s'apparente la piété très répandue dans l'Eglise depuis le seizième siècle et qui néglige les formes sociales du culte. » (*Revue néo-scolastique*, 1913, p. 558). Dom Festugière n'est pas aussi brutal et ne signerait pas, je pense, cette phrase qui prétend résumer, sans souci des nuances, les pages 39 et suivantes de son *Essai de Synthèse*. Mais quand il écrit que S. Ignace pour combattre la Réforme a eu « un trait de génie, s'emparer du programme de l'individualisme protestant et l'adapter à l'orthodoxie romaine la plus parfaite », il se méprend totalement sur les origines de la pensée religieuse de S. Ignace, comme sur son caractère. L'individualisme protestant n'y est pour rien même inconsciemment. Il suffit pour s'en convaincre de relire l'histoire de sa conversion et de ses expériences spirituelles, à Manrèse en particulier.

cisme reprenant sa marche conquérante sont les premiers à reconnaître un incontestable triomphe (1)?

Il y a d'ailleurs une excuse à cette attitude regrettable, c'est, en dépit de certains éloges, le manque évident d'information. Il peut être piquant de transformer ceux qui passaient jusqu'ici pour les adversaires les plus redoutables de la Réforme en ses collaborateurs inconscients et de rattacher les amples développements de la piété personnelle, depuis le seizième siècle, chez les saints comme chez les simples fidèles, à l'influence du protestantisme individualiste : un peu de réflexion et une étude sérieuse de la renaissance catholique réduisent à néant ces allégations. Il faut y voir une simple conséquence de l'idée arbitraire que l'on s'est faite de la piété et de l'ascétisme au moyen âge. Après avoir réduit à une part infinitésimale la place si large qu'y occupe la spiritualité personnelle, en élargissant à l'excès celle de la liturgie, on procède à l'inverse pour les temps modernes. On n'y veut tenir compte que de certaines manifestations, d'ailleurs mal comprises, de la piété individuelle et l'on oublie tout le reste (2). La

(1) Je signalerai seulement le vice de méthode par lequel dans le texte on parle de l'œuvre d'apostolat accompli depuis le seizième siècle pour « comparer l'énormité des efforts accomplis » « à la faiblesse relative des résultats obtenus » et en note on justifie cette dernière appréciation par une simple affirmation très contestable sur les résultats donnés en France par la loi Falloux! Avant de se demander avec mélancolie si « une grande force de vitalité catholique n'a pas été négligée » il faudrait d'abord étudier aux sources si réellement aux seizième, dix-septième et dix-huitième siècles la faiblesse des résultats a été si grande. Ce n'est guère l'opinion commune, en tout cas ce n'est pas un axiome qu'il soit inutile de prouver. Est-ce que par hasard le passage au protestantisme des pays scandinaves, de l'Allemagne et de l'Angleterre prouverait l'échec de l'apostolat bénédictin qui les avait donnés au catholicisme? Pour être court, je me dispense de discuter ce qui est avancé au sujet des missions. S. Paul lui-même se justifierait plus malaisément que S. François Xavier, lui qui écrivait : *le Christ ne m'a pas envoyé baptiser mais évangéliser* et aussi le fameux développement sur la *fides ex auditu* (Rom. X, 14-18).

(2) A lire certaines descriptions dont j'ai donné plus haut un spécimen, on croirait vraiment qu'il y a eu depuis le seizième siècle une

vérité est que la piété moderne est l'héritière légitime de la piété ancienne, il n'y a pas eu changement brusque, ni opposition de deux spiritualités, il y a eu développement continu de dispositions que l'on retrouve dès les débuts même du christianisme dans les ardentes effusions d'un saint Paul ou d'un saint Ignace d'Antioche. Le mouvement s'est canalisé; on a apporté plus de rigueur à son étude scientifique; il a quelquefois perdu de sa spontanéité et de sa fraîcheur, mais ce sont toujours les eaux pures de notre catholicisme antique qui alimentent le fleuve, nullement les infiltrations bourbeuses de l'hérésie.

Par réaction contre la décadence religieuse du quinzième siècle, il y a eu un renouveau dans la vie intérieure du catholicisme, moins de formalisme dans la pratique de la religion, un effort pour se l'approprier, la vivre, se garer plus aisément du verbalisme rituel qui a tant facilité l'œu-

campagne permanente organisée contre la liturgie et d'autre part qu'on n'a plus entendu ni célébré de messe, administré de sacrements, récité d'office divin, que toute la vie chrétienne a consisté à s'adonner à des dévotions particulières, à des visites au Saint-Sacrement, à des examens et des méditations compliquées Dom Bauduin me permettra de penser qu'il se calomnie généreusement dans la page d'autobiographie où il veut dépeindre ce qu'est « une méthode aliturgique de piété ». Quel prêtre pieux ne reconnaîtrait dans la description suivante ? « Le missel a été pour moi un livre fermé et scellé... Cette ignorance s'étendait... même à ce fonds immuable et principalement au Canon... Les grandes notions d'acte parfait de latrie, but principal de la messe, de participation au sacrifice par la manducation de la victime, de l'union des frères dans la communion au corps du Seigneur... ne dominaient pas ma piété eucharistique. Le culte de la Sainte Réserve appelé visite au Saint-Sacrement avait un rôle plus vital dans ma piété que l'acte même du sacrifice... Je n'ai pas souvenance d'avoir récité mon bréviaire avec intelligence et avec amour ; les psaumes, les lectures, les oraisons étaient sans écho dans mon âme. Les saisons liturgiques n'exerçaient aucune action sur ma dévotion ; bref les actes liturgiques proprement dits étaient pour moi une formalité cultuelle qui n'avait aucune influence appréciable dans l'économie de ma piété. Aussi bien dans les retraites faites annuellement n'était-il pas question de cela, etc., etc. » *Les questions liturgiques*, 1913-14, p. 99-100). De pareilles exagérations, qui étonneront sans doute les directeurs de nos séminaires et les prédicateurs de retraites pastorales, sont malheureusement fréquentes et ne peuvent que nuire à la cause très sympathique que l'on prétend servir.

vre de la réforme. Voilà pourquoi se sont développées les initiatives de la piété personnelle. On n'a point délaissé les manifestations du culte public, on y a ajouté. La partie accessoire de la liturgie — la solennité — a, pour diverses causes et souvent par la faute même de ceux qui en étaient les promoteurs naturels, perdu parfois de son importance (1): l'essentiel loin d'être négligé a, au contraire, reçu un accroissement dont seuls les archéologues de la liturgie peuvent se plaindre. C'est alors que se généralise pour les prêtres la coutume de la célébration quotidienne du Saint Sacrifice, que se développe la fréquentation des sacrements par les fidèles, que refleurissent ou s'épanouissent les grandes dévotions catholiques au Saint-Sacrement, à la sainte Vierge, au Sacré-Cœur. Parler comme s'il y avait eu disparition d'un élément essentiel de la vie catholique à cette époque, laisser supposer que la liturgie ne comptait plus, c'est volontairement ignorer les conditions dans lesquelles s'est développée la piété, même à cette époque. Rendre responsable l'ordre créé par saint Ignace et, à sa suite, les congrégations plus récentes, d'un changement radical à ce sujet, c'est, d'une part, leur attribuer une influence excessive et singulièrement peu flatteuse pour les anciens ordres et le clergé séculier toujours existants et d'autre part, se méprendre entièrement sur les principes et les mobiles d'action du nouvel Institut.

On ne peut sérieusement prêter à saint Ignace l'idée d'innover dans la spiritualité de l'Eglise ou lui supposer des sentiments hostiles à la liturgie. Les *Règles d'orthodoxie* dont il a fait un des documents importants de ses *Exercices*, répondent pour lui (2). Il y descend en faveur des

(1) Je mets une restriction, car malgré l'abondance des documents il n'y a rien d'aussi mal connu, lorsque l'on veut préciser le détail, que la vie religieuse, par exemple au XVIIe siècle.

(2) *Regulae aliquot servandae ut cum orthodoxa Ecclesia sentiamus.* C'est le document final des Exercices. J'en recommande la lecture à ceux qui font de S. Ignace l'introducteur de l'individualisme luthérien

usages liturgiques à des détails qui paraîtraient puérils si rien pouvait être mesquin de ce qui les concerne et s'il était permis d'oublier l'acharnement des protestants contre les rites les plus vénérables ou les abominables blasphèmes d'un Luther sur le Saint Sacrifice. Personnellement, Ignace avait un goût très vif pour la musique religieuse et le chant d'église. Faudra-t-il pourtant l'accuser d'avoir introduit dans l'Eglise l'individualisme religieux parce qu'il a renoncé pour son ordre à l'obligation du chœur et à la célébration solennelle des offices liturgiques? Ce serait gratuitement transformer en principe de valeur universelle une attitude dictée par les nécessités particulières.

Comme il ressort des formules primitives, des bulles d'approbation et des constitutions, l'ordre nouveau s'est proposé l'exercice de tout ministère propre à développer la vie chrétienne, en particulier l'enseignement de la foi aux enfants, et aux ignorants (1). Labeur incessant de pré-

dans l'Église. On excusera quelques citations topiques. Le texte latin est moins incisif que l'original. Comme c'était le texte usuel, je me résigne à le citer. La 1re règle recommande l'obéissance en tout à la sainte Mère l'Eglise hiérarchique; 2e louer la confession et la communion annuelle, mensuelle plus encore, hebdomadaire à plus forte raison; « *Tertia*, commendare Christi fidelibus ut frequenter ac devote Missae sacrum seu sacrificium audiant; item cantus ecclesiasticos, psalmos et prolixas preces, in templis vel extra templa recitandas; tempora etiam probare determinata officiis divinis et precationibus quibuscumque, ut sunt quas vocamus horas canonicas »; 4me louer l'état religieux et la continence plus que le mariage; 5e louer les vœux de religion; 6e les reliques, les indulgences, les jubilés les pardons, la bulle de la croisade, les cierges allumés dans les églises; 7e louer les jeûnes et abstinences de carême, Quatre-Temps, vigiles; 8e les ornements et édifices des églises, les saintes images; 10e « Patrum etiam seu superiorum decreta, mandata, traditiones, ritus et mores studiose probare; 11e louer la doctrine positive et la scolastique (long développement fort judicieux), etc, Il y a en tout dix-huit règles. Il n'est pas hors de propos de rappeler que S. Ignace se préoccupe d'assurer à celui qui fait les Exercices la commodité d'assister chaque jour à la messe et aux vêpres *(Annot. 20)*.

(1) Sur cet apostolat spécial voir le mémoire du P. Rodeles, couronné au concours catéchistique de Valladolid (juin 1913) : *La Compania de Jesus catequista - Legislacion - Doctrineros - Centros catequisticos* Madrid, 1913). En France, grâce au zèle du clergé paroissial, il est heureusement impossible de s'imaginer à quel point cet apostolat a été et est encore ailleurs nécessaire.

dication, de confession, de visites des malades ou des prisonniers, de catéchisation, de controverse, d'enseignement, dans les villes et les campagnes, dans les pays catholiques et dans ceux que l'hérésie avait ravagés ou que le paganisme tenait encore sous son joug, tel était le programme, incompatible dans son intensité avec la vie claustrale et les heures prolongées de présence au chœur. L'approbation solennelle et répétée donnée à cette innovation, malgré de vives attaques, par les Souverains Pontifes, la légitime et en précise la valeur. Le chœur, tout comme certaines observances monastiques, la couleur ou la forme particulière de l'habit par exemple, a paru à saint Ignace un obstacle à son programme d'apostolat (1). Il l'a écarté résolument : c'est là tout le mystère de ce problème dont les biographes du saint ont depuis longtemps donné la solution (2). Les mêmes nécessités de l'apostolat ont amené les congrégations modernes à l'imiter la plupart sur ce point.

(1) On ne se fera nulle part une idée plus exacte de la manière dont ce programme fut appliqué du temps de S Ignace que dans la collection des *Monumenta Historica Societatis Jesu*, dont quarante-trois volumes consacrés exclusivement à cette époque ou aux années qui suivirent jusqu'en 1586 ont déjà paru Il suffit de prendre au hasard quelques pages des *Litterae quadrimestres*, des *Litterae mixtae* ou simplement du *Chronicon* de Polanco.

(2) Tout ce qui a été écrit récemment sur S. Ignace dans ses rapports avec la liturgie et la spiritualité démontre qu'on ne les a pas suffisamment consultés. Par exemple sur l'attitude de S. Ignace, fondateur d'ordre, à l'égard des règles antérieures, ils ont clairement indiqué la vérité en exposant minutieusement la méthode qu'il a suivie dans la composition de ses *Constitutions* En homme prudent, il avait tenu à s'assurer tous les secours grâce auxquels son œuvre serait moins imparfaite. Il priait, il faisait prier, il réfléchissait, mais aussi il avait eu sous les yeux les règles des ordres déjà existants et c'était en connaissance de cause qu'il acceptait ou écartait leur contenu. — Voir BARTOLI, *Vie de S. Ignace*, l. III ch. 4, trad. Michel, t. I, p. 279. « Ignace avait lu toutes les constitutions des autres Ordres religieux et nous en avons encore les extraits écrits de la main de son secrétaire Polanco. » Je cite cet auteur, parce qu'il est des plus répandus, et parmi les ouvrages de seconde main des meilleurs. Sur la suppression de l'obligation du chœur et ses raisons, voir *Ibid.*, l. III ch. 5, p. 290, sq.; sur les approbations répétées des Souverains Pontifes, *ibid.*, p. 292-294.

Il est vrai que pour assurer à ses religieux l'énergie spirituelle nécessaire dans une vie aussi active et aussi dispersée, il a voulu une préparation ascétique plus intense que cela n'était en usage, il a multiplié les conseils et les dispositions destinées à protéger et à développer la vie intérieure; indépendamment des exercices essentiels de la liturgie quotidienne, la messe et la récitation privée du bréviaire, il a demandé à ses religieux de se livrer encore à la prière vocale ou mentale. Interprétant sa pensée, saint François de Borgia, son deuxième successeur, a fixé à une heure le minimum que tous doivent spécialement consacrer à l'oraison mentale sans parler des deux quarts d'heure quotidiens d'examen et d'autres exercices. Cet exemple a été suivi, la fixation d'un temps spécial pour l'oraison et l'habitude de la retraite annuelle ont pénétré partout, même dans les ordres plus anciens.

Mais l'individualisme religieux n'a rien à voir dans cette évolution. D'une part la liturgie garde sa place essentielle, elle est par sa nature même célébrée au nom de l'Eglise et donc, même quand il s'agit de messe basse ou de récitation privée de l'office, elle reste la prière publique, dite au nom de l'Eglise et pour l'Eglise, en union avec tous ceux qui, le même jour, sur n'importe quelle terre, remplissent, solennellement ou non, le même devoir. D'autre part le développement de la vie intérieure personnelle n'est en aucune manière laissé à la merci des caprices de l'illuminisme individuel — ceci est l'individualisme protestant. Il est réglé par la doctrine même de l'Eglise, par les principes de sa morale et de son ascèse, tels que les ont développés ses docteurs et ses maîtres de la vie spirituelle. La présence d'une collectivité prenant part à un même exercice, si importante qu'elle soit, ne doit point faire oublier le principe autrement essentiel de l'unité organique dans l'Eglise, l'union des âmes dans la même foi, la même hiérarchie, les mêmes aspirations, la même charité. On ne doit pas davantage, en insistant sur l'aspect social du catho-

licisme, paraître oublier qu'il a pour fin le salut individuel. Au culte rituel de l'ancienne loi a succédé l'adoration en esprit et en vérité. L'Eglise n'existe que pour aider chaque âme à atteindre sa fin dernière, selon ses dispositions, en tenant compte de ses difficultés et aussi de ses ressources propres. Loin de méconnaître cet individualisme nécessaire elle n'a cessé de le favoriser. C'est la raison d'être de ses encouragements aux œuvres de piété et aux dévotions les plus diverses. Attentive à interdire toute manifestation suspecte, elle ouvre largement le trésor de ses indulgences aux pratiques et aux prières d'ordre privé, elle encourage les confréries et les associations, persuadée qu'il faut accorder aux fidèles la plus grande liberté en ce qui concerne les moyens de faciliter leurs progrès dans l'attachement à Dieu et l'avancement de leur salut.

Ainsi, loin de se contrarier, ascétisme et liturgie se complètent et contribuent ensemble à maintenir la ferveur chrétienne. Si malgré la grandeur de l'œuvre accomplie depuis le seizième siècle, le règne de Dieu a continué de subir des échecs, cela tient à des causes autrement complexes que leur prétendue opposition et la négligence d'un élément essentiel de la vie chrétienne. Les jésuites n'ont point adopté le chœur et la célébration solennelle de la liturgie; ils n'ont pas laissé de travailler à sa prospérité. Par la réforme des monastères de religieux et de religieuses à laquelle ils prirent une part très active, par les missions dans les villes et les campagnes qui ramenaient les foules à la pratique de leurs devoirs et en conséquence à une fréquentation plus assidue de l'église et des sacrements, par les congrégations, les retraites, les séminaires où ils formaient prêtres et clercs à une vie toujours plus fervente et plus zélée dans l'observance des obligations sacerdotales, ils contribuèrent efficacement à remettre en honneur le culte public loin d'être ses « adversaires. » Si d'autres n'ont point fait tout leur devoir on ne saurait les en rendre responsables, ni leur reprocher à eux d'être restés fidèles

à leurs constitutions pleinement approuvées par les Papes (1) et à une méthode d'apostolat suffisamment justifiée par l'abondance de ses fruits. Les autres congrégations religieuses modernes pourraient tenir le même langage.

Il importe à ce sujet d'examiner de près une assertion qui à l'heure actuelle passe pour un axiome dans certains milieux, l'opposition prétendue entre l'esprit liturgique et les méthodes modernes de spiritualité et d'oraison.

(A suivre).

Ferdinand CAVALLERA.

(1) Ils défendent sous les peines canoniques les plus graves « de les condamner, de les attaquer, de les mettre en doute, sous prétexte même d'un plus grand bien, avec une apparence de zèle et dans le prétendu but d'en rétablir l'exactitude Aux membres même de la Compagnie il est moins permis qu'à tout autre d'y toucher. » BARTOLI. *ibid*, p. 293-294. Il cite là même le texte de ces inhibitions (Grégoire XIV, Constitution *Ecclesiae catholicae*, 28 juin 1591).

LA RÉDEMPTION
DANS L'ORTHODOXIE PROTESTANTE MODERNE

(*Suite et fin* [1].)

III

Il ne s'agit plus ici de restaurer l'ancien calvinisme sur un plan plus large, ni seulement de le corriger par des amendements discrets. Toute une école s'est formée, qui affiche, avec l'opposition la plus formelle à ces doctrines vieillies, l'intention de sauvegarder la foi traditionnelle : c'est l'école évangélique libérale, qu'on retrouve dans tous les pays protestants.

« En face des représentants de l'orthodoxie du premier jour, une tendance plus libérale se développe peu à peu et bien que, dans les pays de langue française, elle ait suivi sa propre voie, elle se trouva d'accord en définitive pour la direction générale avec la grande école évangélique libérale de l'Allemagne qui avait déployé le même drapeau et l'avait servi et illustré par des travaux considérables... Les exagérations de la gauche ont provoqué celles de la droite et, entre ces deux extrêmes, l'école mystique et morale s'est partout affirmée avec une netteté croissante. Il faut reconnaître, pour être juste, que cette dernière école n'occupe pas une position simplement intermédiaire ; elle est infiniment plus rapprochée de l'orthodoxie stricte dont elle rejette les formules que du rationalisme naturaliste, parce qu'elle repose après tout sur la même base et qu'elle parle comme elle de la réalité objective de la rédemption (2). »

Ainsi parlait, il y a un demi-siècle, un des plus brillants adeptes de l'école nouvelle, Edmond de Pressensé. C'est assez dire qu'il s'agit de théologiens croyants, d'orthodoxes sincères, mais désireux de trouver une formule plus acceptable de leur foi. Tous s'accordent à rejeter le prétendu conflit des attributs divins, l'idée d'une satisfaction pénale requise par les exigences de la justice irritée, l'imputation juridique de nos péchés au Christ innocent qui devrait en porter la malédiction et la peine, et tout autant cette autre imputation, conséquence de la première, qui nous appliquerait d'une manière tout extrinsèque les mérites du Sauveur et nous relèverait de notre condamnation en considération de sa mort. Unanimes pour détruire l'ancienne construc-

(1) Voir *Bulletin* 1914, p. 25.

(2) E. de Pressensé, *Essai sur le dogme de la Rédemption* (Extrait du *Bulletin theologique*). Paris, Meyrueis, 1867, p. 37-38.

tion protestante, nos théologiens le sont moins quand il s'agit de la remplacer ; les systèmes les plus variés se sont fait jour, dont la description serait aussi difficile que superflue. Entre eux peut-on du moins saisir cette commune tendance de présenter la Rédemption comme l'œuvre du divin amour, d'en voir la réalisation moins dans les actes ou les souffrances de Jésus-Christ que dans les dispositions de son âme, de substituer, en un mot, le point de vue moral au point de vue trop exclusivement juridique du passé (1).

Ce serait le cas de signaler ici le mouvement théologique inauguré en Allemagne par Nitzsch et Néander, de décrire la controverse soulevée par Hoffmann d'Erlangen. Soit que, préoccupés de considérations historiques, ils montrent en Jésus le martyr de l'obéissance, la victime du péché dont la malice semble s'épuiser en lui ; soit que, plus portés vers le mysticisme, ils représentent le Christ entrant par avance dans la communion des pécheurs pour les faire entrer dans la communion de sa sainteté, les uns et les autres s'efforcent d'adapter à l'orthodoxie les idées directrices de Schleiermacher. Mais ces auteurs et ces ouvrages, qui n'eurent pas d'influence directe sur la théologie française, sont aujourd'hui assez loin de nous pour que nous puissions nous contenter de cette simple indication (2).

Plus important pour nous est le mouvement de la théologie anglaise. L'ouvrage initiateur et capital à cet égard fut celui que publiait en 1855 John Macleod Campbell sous ce titre : *La nature de la Rédemption* (3). Malgré sa forme, que les Anglais eux mêmes proclament obscure et compliquée, il est lu encore aujourd'hui et ne cesse pas de faire sentir son influence. Après avoir écarté avec une rare vigueur la théologie courante de l'expiation, il arrive à formuler son propre système, qui est aussi éloigné de l'orthodoxie vulgaire que du rationalisme de gauche. D'après lui, la Rédemption suppose l'Incarnation, et le Rédempteur peut être considéré soit comme le messager de Dieu auprès des hommes, soit comme le représentant des hommes auprès de Dieu. Venu dans un monde mauvais et heurté de toutes parts par le péché au cours de son existence, le Christ en ressentit la plus vive douleur dans son âme pure ; il en connut la malice et le condamna de tout son cœur ; à ce titre, il était l'expression des sentiments de Dieu à l'égard du péché. Mais en même temps, comme homme il confessait devant son Père le péché de l'humanité et proclamait la justice du ju-

(1) Ce fait est souligné avec complaisance, mais non sans exagération, par les historiens de gauche. Cf. A. SABATIER, *op. cit.*, p. 78-81.

(2) Pour plus de détails, voir JALAGUIER, *op. cit.*, p. 48-50; E. DE PRESSENSÉ, *op. cit.*, p. 50-52; et F. LICHTENBERGER, art. *Rédemption* dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 148.

(3) J. M. CAMPBELL, *the nature of atonement*, 6e édition en 1886, réimprimée en 1906. Voir son éloge dans DALE, édition anglaise, p. 53-54.

gement divin qui le condamne. Son attitude est celle du parfait pénitent; il s'humilie, s'afflige et se repent pour toutes les fautes des coupables : par cette parfaite contrition, qui a tous les caractères de la nôtre sauf la conscience d'une culpabilité personnelle, sa vie et sa mort ont une valeur expiatoire ; et le Christ achève ensuite son œuvre de salut en offrant à Dieu son Père sa puissante intercession pour nous (1). Ainsi, la souffrance du Sauveur n'eut rien de pénal et la croix même n'intercepte pas en lui le sentiment filial des faveurs divines; mais elles réalisent cette satisfaction spirituelle qui seule convient au péché et sollicite à son tour notre cœur à de semblables sentiments (2).

Quelques années après, les mêmes doctrines essentielles passaient dans le volume plus facile mais non moins pieux du Révérend Monsell, avec l'appui de nombreuses citations des théologiens antérieurs qui en font une véritable anthologie (3). L'auteur avait longtemps enseigné à Neuchatel ; son ouvrage fut ainsi le canal transmetteur qui fit arriver dans nos milieux cette conception nouvelle de la Rédemption.

Du reste, dans les pays de langue française, le terrain était largement préparé par l'action religieuse de Vinet. Toutes les écoles veulent revendiquer pour elles le nom de l'illustre penseur. Les orthodoxes se souviennent volontiers qu'il reproduisit dans sa jeunesse les formules mêmes du Réveil et ils assurent que, dans ses derniers écrits, il s'est tout au plus contenté de les adoucir (4). Mais les libéraux veulent qu'il les ait revisées et se réclament non sans raison d'une lettre où il écrivait, en 1844 : « Je ne puis croire à la *substitution*, la translation de la coulpe sur l'innocent est décidément contredite par nos notions morales (5). » En réalité, sans avoir de système proprement dit, mais parce qu'il était moraliste et prédicateur, Vinet a contribué plus que personne à porter les cœurs vers le côté spirituel de la Rédemption ; au regard des anciennes confessions, on peut dire avec A. Réville, qu'il a été « orthodoxe de bonne foi et hétérodoxe de tendance » (6).

(1) *Ibid.*, ch. VI, p. 111-130. Voir aussi, sur l'intervention du Christ, p. 197-208.

(2) *Ibid.*, ch. XI, p. 219-236. C. p. 246-255.

(3) R. W. MONSELL, *The Religion of Redemption* : la première édition est de 1866 ; nous avons sous les yeux une édition populaire, Londres, Tynne, 1901. Voir spécialement la deuxième partie, p. 63-110. E. de Pressensé disait de cet ouvrage « qu'il est destiné à occuper une place d'honneur dans la théologie contemporaine » (p. 54). Cf. Ch. Bois, *Revue théologique* (de Montauban), 1889, p. 27, note 1.

(4) Voir J. AUTRAND, *La doctrine de la Rédemption dans Vinet*, thèse de Montauban, Toulouse, Chauvin, 1870, p. 10-28, 35-37. Cf. POZZY, p. 128-141.

(5) A. SABATIER, *op. cit.*, p. 84.

(6) A. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 109.

On cite d'ordinaire, comme le spécimen le plus complet de sa doctrine, son discours sur « Le fidèle achevant les souffrances du Christ ». Dès les premières pages, il s'exprime ainsi :

« Voulez-vous considérer en elles-mêmes les souffrances du Fils de l'homme ? Il n'a pas souffert tout ce que peut souffrir un fils d'homme, puisque la haine, l'envie, la confusion, le remords, sont restés étrangers à son âme sainte ; mais il a souffert ce qu'aucun fils d'homme ne peut souffrir, du moins au même degré, puisque la vue du mal ne saurait faire sur personne la même impression que sur celui qui a les yeux trop purs pour le voir, puisque personne aussi n'a essuyé ni ne peut essuyer une aussi révoltante injustice... Que voulez-vous donc faire pour ajouter quelque chose aux douleurs de Jésus? Lui faire subir celles du péché ? Cela ne se peut (1). »

Assurément ce langage n'est pas dans le ton de la vieille orthodoxie. Si l'on ajoute qu'à côté l'auteur rattache notre salut aux souffrances de toute sa vie et non pas à la passion seule, qu'il insiste, sous peine de transformer le christianisme en « une triste comédie », sur l'obligation de nous unir au sacrifice du Christ pour nous et pour l'Église, on comprend quel principe de progrès théologique et moral la forte éloquence du pasteur suisse a jeté dans le protestantisme français (2). A cette action tout évangélique et spirituelle d'Alexandre Vinet il faut ajouter l'influence philosophique de Charles Secrétan, déjà réelle à cette époque et qui devait être plus considérable encore sur la génération suivante. Ce philosophe est aussi un chrétien et sa foi, encore bien que transposée, inspire toujours sa philosophie. Lui aussi, il a contribué à faire ressortir le côté intime et moral de la Rédemption, au détriment de l'extrinsécisme juridique ; surtout il a introduit dans l'explication du mystère cette notion de solidarité qui tient une si grande place dans la théologie postérieure (3).

Edmond de Pressensé se fit en France l'interprète éloquent et convaincu de ces diverses doctrines. Les écoles traditionnelles l'avaient un moment retenu ; mais bientôt l'école évangélique libérale le conquit tout entier : son *Essai sur le dogme de la Rédemption* en fut comme le manifeste. Après une esquisse historique fort intéressante et que nous avons eu l'occasion de citer plus d'une fois, l'auteur entreprend une construction doctrinale sur les plans de Vinet et de Monsell. Il remonte jusqu'à la chute originelle, qui a fait entrer le péché dans le

(1) A. Vinet, *Études évangéliques*, Paris, 1861, p. 80.

(2) *Ibid.*, p. 81 et 97. E. de Pressensé cite de lui (p. 57) sans référence un passage où il s'élève contre « une réparation purement vindicative ». Sur la position générale de Visset dans la théologie moderne et la théologie de la rédemption en particulier, voir Astié, *Les deux théologies nouvelles*, Paris, Meyrueis, 1862, p. 272-275.

(3) Voir Paul Fargues, *La Rédemption d'après M. Secrétan*, Montauban, 1889, p. 7-33.

monde et la souffrance qui s'ensuit comme sanction providentielle. Dieu cependant par amour veut nous accorder son pardon, c'est-à-dire détruire la puissance hostile du péché. Et, dans les conditions présentes, cet acte comporte le sacrifice volontaire de la douleur ; mais qu'on n'y cherche pas je ne sais quelle équivalence.

« Il n'est pas nécessaire qu'une proportion exacte soit établie entre la souffrance endurée et la faute commise. C'est là le point de vue strictement judiciaire que nous devons éliminer de la notion de la rédemption... En elle-même et à elle seule la souffrance ne répare rien... Non, ce qui répare, ce qui expie, c'est le retour sincère du coupable, c'est la rétractation de sa révolte qui commence par l'acceptation du châtiment mérité. Cette rétractation implique donc une immense douleur ; mais ce qui rend cette douleur réparatrice et expiatoire, c'est son caractère moral, ce n'est pas son intensité... Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la justice se séparât de l'amour et que Dieu se plût dans nos douleurs (1)... Un saint repentir, une sainte immolation, voilà le seul moyen de renouer les liens brisés entre l'humanité et Dieu (2). »

Tels sont bien les sentiments qui s'expriment au fond de toute conscience religieuse et que traduisait le symbolisme expressif des sacrifices ; mais ils ne pouvaient être pleinement réalisés que par le Fils de Dieu L'auteur admet l'Incarnation et la Kénose. qui font du Christ le représentant et le chef de l'humanité. A ce titre, sa vie toute entière est rédemptrice. et par les souffrances imméritées qu'il y rencontre, et par l'union à Dieu qu'il y affirme.

« Jésus s'est soumis à toutes les souffrances extérieures de l'existence.. Il y a plus il s'est associé aux souffrances physiques qui ne lui étaient pas personnelles... Dans cette condition malheureuse de la race humaine, il a reconnu et accepté le jugement de Dieu.. Mais il ne s'est pas moins identifié à la race déchue en ce qui concerne ses misères morales : il en porte le poids sur son cœur. D'abord, il en a immensément souffert .. Mais il y a plus, il a ressenti dans toute son amertume l'iniquité humaine ; il l'a sondée dans toute son horreur ; il l'a vue telle que Dieu la voit ; il l'a détestée, il l'a maudite comme si elle eût été sa propre iniquité. . C'est précisément parce qu'il était saint qu'il en a mieux éprouvé la honte ; chaque jour il en a été abreuvé, il l'a confessée à son père, il l'a repoussée ; en notre place, à chaque heure de sa sainte vie, il a rétracté pour nous notre révolte impie. Il n'a pas cessé d'être le grand pénitent de l'humanité (3). »

Ces dispositions du Christ Sauveur ont atteint leur apogée au moment de la Passion : mais elles demeurent du même ordre. Gethsémani est la préparation et le Calvaire l'accomplissement de son sacrifice.

(1) E. de Pressensé, *op. cit.*, p. 76-77.
(2) *Ibid.*, p. 81.
(3) *Ibid.*, p. 96.

« La mort au devant de laquelle il marche n'est pas simplement la séparation de l'âme et du corps, c'est pour lui la manifestation effroyable du péché humain... C'est en outre le salaire du péché, le signe de la condamnation, et cependant lui, le saint et le juste, doit l'accepter !... Comment s'étonner que l'acceptation d'une telle souffrance soit le sacrifice porté à sa plus haute puissance... la rétractation décisive de la révolte ? (1)... Peut-on imaginer une rétractation plus entière de la révolte que le sacrifice du Calvaire ? Le chef de l'humanité s'offre lui-même à la mort... il reconnaît le droit de la justice divine et la sanction nécessaire de la loi... ; Pour lui seul la mort a eu toute sa terreur, parce que seul il y a vu tout ce qu'elle a d'anormal et il y a reconnu le châtiment de Dieu. Ce n'est pas tout : à la mort extérieure a correspondu la mort intérieure. Jésus n'a pas seulement expérimenté l'horreur de la mort, mais l'horreur du péché... Où l'aurait-il vu plus abominable et plus absolu qu'à la croix ?... La crucifixion, c'est le péché lui-même développé tout entier... Dans ce crime il a vu effectivement tous nos crimes, dans ce péché tous nos péchés... Or il s'était fait la chair de notre chair, il s'était fait entièrement nôtre ; il a souffert, non seulement de ce que son amour était méconnu.... mais il a souffert de notre honte, de notre perversité. Il a senti posé sur son cœur le poids de toutes nos iniquités, il a rougi de nos hontes comme si elles étaient les siennes... Ce péché de l'humanité, il l'a détesté, il l'a maudit, il l'a confessé pour nous avec beaucoup de larmes. Il a fait plus, il l'a remplacé par l'obéissance absolue .., par le don sans réserve. Ainsi il a affirmé l'amour parfait dans la mort même. Voilà pourquoi cette mort a été la satisfaction de l'éternelle justice inséparable de l'éternel amour, l'expiation tout ensemble morale et réelle, la seule qui soit digne du Dieu qui s'appelle charité (2). »

Il ne reste plus, pour que l'œuvre de Rédemption soit achevée, que chacun s'assimile les sentiments de notre représentant et modèle. Suivant la formule protestante, l'auteur tient que cette appropriation se fait par la foi, mais une foi qui est une conversion et une vie, la vie même de Jésus en nous. Un petit supplément exégétique ramène ensuite à cette interprétation psychologique les textes de l'Écriture.

Cette œuvre pathétique et pieuse ne devait point passer inaperçue. Dès son apparition, comme on l'a vu plus haut, l'*Essai sur la Rédemption* fut vivement combattu par les vieux orthodoxes. Surpris par cet accent nouveau et choqués dans leurs convictions les plus chères, quelques-uns allèrent jusqu'à parler de rationalisme ; la plupart cependant rendirent hommage à sa foi fondamentale et ne lui reprochèrent que son insuffisance à traduire le donné biblique (3).

(1) *Ibid.*, p. 98.

(2) *Ibid.*, p. 100-102. Cf. p. 116 : « Il s'est fait en quelque sorte péché par ce repentir saint et généreux qu'il a éprouvé pour nous. »

(3) Cf. Pozzy, *op. cit.*, p. 159-161 et 174 ; Guers, *op. cit.*, p. xii, 58 ss ; Merle d'Aubigné, p. 10 et 24 ; Bastide, *op. cit.*, p. 6.

E. de Pressensé dût peut-être à ces critiques, comme aussi au caractère mystique et imprécis de sa doctrine, de ne point faire école. Mais de nos jours encore, il recueille de chaleureuses adhésions (1) et son action se fait sentir partout dans la spéculation théologique : un auteur récent assure qu'on a pu l'appeler « à juste titre, pour l'influence exercée, un prophète moderne » (2).

En Angleterre non plus, la tradition de Macleod Campbell et de Monsell ne s'est point arrêtée. Témoin le traité publié par le Dr Moberly sous le titre de *Rédemption et Personnalité*, une des productions les plus remarquables et les plus remarquees de la théologie anglicane contemporaine. Tout en se donnant pour tâche principale de faire le raccord entre l'œuvre objective et l'œuvre subjective du Sauveur, tout en faisant pour ce motif une large part à la psychologie et complétant, comme il le dit, la révélation du Calvaire par celle de la Pentecôte, l'auteur, sur les points essentiels, ne fait que reprendre et systématiser la thèse mystique de la repentance du Christ. Au nom et à la place de l'humanité coupable, le Fils de Dieu, parce qu'il est parfaitement saint, est le pénitent par excellence, dont la douleur intime réalise cette reconnaissance de la sainteté divine que requiert la véritable expiation, en attendant que son esprit inculque les mêmes sentiments à l'humanité régénérée (3).

Il n'est pas besoin d'insister pour faire voir combien ces systèmes, à la fois semblables et divers, nous éloignent tant de l'expiation brutale conçue par l'ancienne orthodoxie que de la procédure pseudo-légale imaginée par les disciples de Grotius. Le péché est envisagé ici selon sa vraie nature spirituelle : il s'ensuit que l'œuvre rédemptrice est comprise avec plus de profondeur et de piété ; cette souffrance par compassion fraternelle et providentielle solidarité est sans doute la seule manière acceptable de comprendre comment le Christ innocent a porté le poids de nos fautes. Cependant l'idée, si séduisante soit elle, de présenter le Christ comme un pénitent n'est pas plus admissible au regard de la théologie qu'elle n'est justifiée par l'Évangile. De même ces considérations psychologiques, justes en elles-mêmes, n'épuisent pas la notion du péché ni le sens de la Rédemption. Le mysticisme de nos théologiens n'est, en somme, qu'une variété plus délicate de l'expiation pénale, dont le déficit demeure, au regard du théologien averti, même sous cette forme si no-

(1) Voir P. Fargues, *op cit.*, p. 46, note 1, qui dit en parlant de l'*Essai* : « C'est là un des meilleurs écrits qui aient été composés sur la Rédemption. »

(2) J. Gindraux, *La Philosophie de la Croix*, Genève (1912), p. 263.

(3) R.-C. Moberly, *Atonement and Personality*, 1re édition en 1901, réimprimée pour la quatrième fois à Londres, John Murray, 1907. Voir spécialement ch. VI, p. 109-134. L'auteur s'explique longuement sur ses rapports avec la pensée de Macleod Campbell, p. 396-410.

blement spiritualisée. Mais autant il importe d'apercevoir ces lacunes, autant faut-il prendre soin de ne les point exagérer : elles ne doivent pas nous empêcher de rendre hommage au grand progrès réalisé par l'école évangélique libérale, comme aussi d'en retenir ce qu'il y a de viable pour l'interprétation théologique du mystère.

IV

On retrouve partout l'action de ces courants d'idées, diversement combinés et confondus, dans la théologie plus immédiatement contemporaine. Et si ce fait rend de plus en plus difficile un classement exact, il ne fait que mieux ressortir le mouvement général.

Un premier trait, aussi frappant qu'il est incontestable, est tout d'abord à relever : c'est l'abandon universel par les plus fervents orthodoxes des formules où s'était exprimée la foi de l'ancienne Réforme et que les théologiens du Réveil avaient plus ou moins restaurées. Il n'est plus question de ce conflit qui déchirait l'Être divin en tendances contradictoires, ni de cette justice draconienne qui trouve son triomphe dans la malédiction du Christ. Mais, non contents de cette abstention significative et qui déjà serait un désaveu, la plupart des auteurs s'élèvent contre ces doctrines en thèses formelles : la critique de l'école évangélique libérale a obtenu gain de cause sur ce point. Quand il s'agit de reconstruire, l'accord est moindre : au lieu de se rattacher à une école directe, les nouveaux théologiens se livrent à des synthèses éclectiques où l'on retrouve en proportions diverses les éléments déjà connus. Mais a précision et la clarté ne sont pas d'ordinaire les qualités distinctives des doctrines syncrétistes, et la pensée protestante a de particulières ressources en fait de fluidité : c'est dire une fois de plus que notre essai de schématisation ne saurait être qu'approximatif.

Chez les écrivains de langue française, la note dominante semble être fournie par une conception mitigée de l'expiation pénale. Le péché méritait une peine ; Dieu n'a pas voulu, tout en pardonnant, faire fléchir cette loi de justice, mais il a permis que la peine des coupables fût payée par l'innocent.

« D'après les conceptions de toute l'antiquité, juive et païenne, un innocent pouvait se substituer à un coupable pour en expier la faute. La justice, cette personnification morale d'autant plus impitoyable qu'elle était plus abstraite, exigeait impérieusement une satisfaction... Seulement cette puissance impitoyable n'exigeait que le redressement du droit par le châtiment. Qu'un innocent s'offrit pour expier la peine à la place du coupable, et la Justice se déclarait satisfaite... Dans cette notion de la substitution, il convient de relever un point important : l'innocent qui expie la faute du pécheur n'est pas lui-même, comme le coupable, l'objet du courroux de l'offensé, de celui qui le châtie... La

peine peut être séparée du sentiment qui la dicte. L'aversion de l'offensé contre son offenseur ne se transporte pas sur le substitut ; elle se change, au contraire, en sympathie pour l'innocent qui s'offre à subir le châtiment du coupable. »

Ainsi fit notre Sauveur, et d'autant mieux qu'il n'était pas un simple substitut, mais le représentant devant Dieu de tout le genre humain. C'est pourquoi il put s'offrir à payer notre dette et Dieu voulut bien agréer cet échange. « Le Christ s'est donc livré au dernier supplice pour subir, en place de l'humanité, la juste condamnation que celle-ci avait méritée pour ses péchés. » Mais en même temps, c'est Dieu qui le livrait. « Jésus-Christ n'est pas mort de mort naturelle ; il a été mis à mort, il a été condamné et exécuté... La mort du Messie a donc été un châtiment. Le Christ a souffert la condamnation qu'avaient méritée les hommes par leurs péchés. » Telle est la doctrine que M. Ménégoz relevait jadis dans saint Paul (1). Malgré l'évolution ultérieure de l'auteur vers le libéralisme, son nom est cité avec respect et son exégèse fait autorité dans l'orthodoxie contemporaine.

Pour corriger ce qu'il y a malgré tout d'un peu juridique dans le système ainsi conçu, on a recours à la solidarité. Cette loi providentielle, qui régit la vie des âmes non moins que le monde des corps, explique sans qu'il soit besoin d'aucuns sévices, les souffrances de Jésus innocent comme aussi le profit qui nous en revient. Si l'on ajoute que Jésus est entré volontairement dans notre monde pécheur, qu'une divine sympathie l'a poussé à identifier sa cause avec la nôtre, que sa parfaite sainteté lui a permis de reconnaître et de ratifier dans ses souffrances la condamnation divine contre le péché, ne voit-on pas qu'il y a moyen de compléter le vieux *schéma* de l'expiation pénale par le mysticisme des écoles modernes ? Les deux études presque simultanées d'André Matter et de Charles Bois sont le triomphe de cette sorte d'éclectisme.

A. Matter insiste avec beaucoup de force sur le caractère social du péché, qui réclame, par conséquent, une réparation du même ordre. Il souligne également les exigences de la justice divine, en entendant qu'il s'agit, non plus de la puissance irritée qui brise le coupable, mais de la sainteté qui le justifie.

« Quelle est donc la satisfaction légitime vers laquelle tend la justice de Dieu quand elle punit? Elle est satisfaite quand il y a réparation intégrale, et cette réparation se réalise par l'expiation, par elle seule... Que signifie habituellement le mot expier ? Il signifie : subir la peine, réparer sa faute en subissant la peine qu'elle mérite... Dès lors, l'expiation religieuse consiste à subir religieusement la punition que la justice

(1) E. Ménégoz, *Le Péché et la Rédemption d'après saint Paul*, Paris, Fischbacher, 1882, p. 225-226 et 248-250.

divine inflige au coupable... L'expiation religieuse, c'est la réprobation divine religieusement subie, le poids de l'indignation divine étant reconnu comme juste, étant approuvé et confirmé dans l'âme coupable... Cette réprobation intérieure, cette pieuse douleur est la vraie expiation; par son caractère spirituel, elle correspond exactement au caractère de la sentence (1). »

Sous la terminologie classique un esprit nouveau s'est manifestement glissé; il inspire la réalisation du salut comme il en dessine le programme. Car l humanité, précisément parce que pécheresse, ne pouvait fournir que l'ébauche de cette expiation spirituelle; mais notre Sauveur, à cause de sa sainteté, à cause de la fraternité de sang et de la sympathie de cœur qui l'unissait à notre race, a fourni la réparation nécessaire.

« Jésus-Christ a satisfait à la justice divine en expiant le péché de l'humanité; en d'autres termes, il a assumé le péché de l'humanité pour assumer la réprobation divine... Par ces mots il ne faut pas entendre que le Christ se soit posé vis-à-vis de Dieu comme le seul pécheur... Nous reconnaissons bien que Jésus-Christ a accompli seul son œuvre... Mais cette œuvre, c'était l'œuvre de la race humaine, l'œuvre que l'humanité accomplissait en sa personne (2)... Pour assumer le péché du monde, pour s associer à l humanité pécheresse, il suffisait qu'au Calvaire le Sauveur fût en communion avec les pécheurs réunis autour de sa croix, assumât les iniquités qui se commettaient sous ses yeux... Jésus-Christ seul en connaissait toute la portée; au Golgotha il a été la conscience de l humanité. Toutefois, cette sinistre colline est glorieuse aussi; elle est la manifestation de la justice divine, manifestation suprême, car la justice y est enfin satisfaite. Jésus-Christ y a assumé la réprobation du péché du monde... Il s'est pieusement soumis; car cette réprobation était juste. Il s'est de lui-même courbé sous cette réparation sainte. La conscience de l humanité a donné à la revendication de la justice une réponse sincère et légitime (3).

Très complet et méthodique, l'exposé de Charles Bois s'appuie sur les mêmes principes. Le professeur de Montauban revendique « la nécessité de l'expiation » d'après les postulats de la conscience morale; la Bible lui en montre la réalité (4). Pour en rendre compte, la solidarité lui paraît tout à la fois nécessaire et suffisante. Car Jésus-Christ, parce que saint et fils de Dieu, a été l'homme par excellence, « le seul vraiment homme ». Quoiqu'il n'eût pas de péché, il a pris sa part, en venant au monde, des souffrances et des contradictions qui sont autant de suites et de punitions du péché. C'était une première

(1) A. Matter, *op. cit.*, p. 83-85.
(2) *Ibid.*, p. 104-105.
(3) *Ibid.*, p. 107-109.
(4) Ch. Bois, *De la nécessité de l expiation*, dans la *Revue théologique* (de Montauban), 1888, n° 2, p. 97-118.

solidarité, d'autant plus précieuse qu'elle était voulue : « il ne faut pas craindre de dire qu'il a voulu être condamné avec nous, ou du moins subir avec nous notre condamnation. » De plus, il s'est également solidarisé avec les pécheurs d'une manière tout intime et morale : il a connu nos péchés ; dans son amour et son immense sympathie, il en souffre « comme s ils etaient siens » Nous pouvons voir le Fils de l'homme « confondu, identifié par sa sympathie avec l'humanité coupable, se faire devant Dieu son représentant, demander à répondre pour elle, se porter garant pour elle, s'humilier en son nom, condamner le péché en son nom, se condamner avec elle et pour elle » (1).

En même temps, ce que le Fils sollicite le Père l'accomplit : l'imputation subjective s'accompagne de « quelque chose de pareil à ce qu'on a appelé une imputation objective ». C'est l'explication des angoisses de la croix.

« Dieu devait le traiter comme les coupables avec lesquels il s'identifiait : il devait faire sentir à son fils bien-aimé, toujours bien-aimé, et, si l'on pouvait dire, plus que jamais bien-aimé, au fond même de la condamnation du péché, cette séparation d'avec Dieu qui devait être la douleur infinie pour le Fils éternel du Père fait homme (2). »

On voit que l'auteur s'efforce de conserver le plus possible de l'ancienne orthodoxie ; mais il prend soin d'éviter les formules extrêmes et de corriger, en tout cas, ce qu'il veut encore en retenir par l'idée toute nouvelle de la sympathie dans la solidarité. Ainsi pense-t il avoir concilié les trois conceptions, juridique, morale et mystique, souvent opposées entre-elles. « Satisfaction est donnée à la loi morale par le représentant de l'humanité qui ressent la condamnation méritée par la désobéissance humaine et la reconnaît juste. » Mais cette satifaction est assurée par un acte moral de sacrifice et vivifiée par l'union mystique du Christ avec les siens (3). Quoi qu'il en soit de cette synthèse, qui ne voit combien la nouvelle orthodoxie ouvre largement ses portes à l'esprit et aux formules mêmes que la génération précédente combattit chez Edmond de Pressensé ?

Ces doctrines ne sont pas restées le propre de quelques penseurs solitaires ; elles ont formé une véritable tradition. Augustin Grétillat leur donnait, il y a une vingtaine d'années, la forme rigoureuse de l'enseignement dans un manuel qui jouit encore d'un grand crédit. Également éloigné des écoles de droite et de gauche ou, comme il dit,

(1) Ch. Bois, *Expiation et solidarité*, *ibid.*, 1889, n° 1, p. 7, 9, et 12-13. Plus loin, l'auteur parle formellement de la repentance du Christ, p. 28 et 30.

(2) *Ibid.*, p. 14-15. L'auteur cependant se défend de « déterminer jusqu'à quel point le Fils de Dieu a goûté l'horrible amertume de notre condamnation » (p. 32).

(3) *Ibid.*, p. 29.

des systèmes « ultra-juridiques » et des tendances « ultra-libérales », il s'attache à tracer la *via media* d'une orthodoxie modérée. Il établit donc, en autant de thèses, « la nécessité d'une satisfaction objective », et qui se fonde sur les exigences intimes de la divine justice, puis « la nécessité d'une satisfaction pénale ». A cette fin, le Christ a été substitué par Dieu et s'est substitué lui-même à l'humanité coupable : la solidarité et le sacrifice volontaire permettent de comprendre ce qu'il y a d'apparemment paradoxal dans cette économie du plan rédempteur (1). Tout cela n'est guère autre chose que le système classique de l'expiation pénale, débarrassé systématiquement des outrances de l'ancienne théologie. Et c'est à quoi sans nul doute l'auteur consacre ses développements les plus étendus ; mais il fait aussi sa place au mysticisme de l'école libérale. Car la souffrance expiatoire devait être une souffrance sainte, pleinement acceptée et ratifiée par le médiateur. Ainsi fit Jésus jusqu'au jour où « il assumerait sur son âme la coulpe totale de l'humanité et finirait par faire sienne la faute de chacun des Fils d'Adam » : non pas qu'il ait pu se repentir à la place du pécheur, mais il a voulu « partager sa honte » (2).

Vers la même époque, une théologie toute semblable était opposée par M. Ernest Bertrand au libéralisme de Ritschl. Tout en protestant contre les exagérations de la doctrine « ultra-juridique », l'auteur présente volontiers la mort du Christ comme le « châtiment substitutif », la « punition objective » du péché (3) ; il en trouve la raison d'être dans une « pédagogie divine » qui s'inspire de Grotius, mais sans négliger les droits sacrés de la justice et la sanction de la loi divine (4) La solidarité sert toujours à comprendre cette substitution qui doit atteindre jusqu'à l'intime de l'âme : « ce qu'elle [la justice] exige c'est que l'humanité, dans la personne de son représentant, subisse librement la peine méritée par les pécheurs et s'incline humblement devant ce juste jugement de Dieu (5). »

Plus près de nous, la même notion de l'expiation, avec une insistance marquée sur son aspect intrinsèque, s'affirme dans les écrits de Gaston Frommel (6), ainsi que dans la *Philosophie de la Croix* offert

(1) A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique*, t. IV, Neuchatel, Attinger, 1890, p. 300-368.

(2) *Ibid.*, p. 320-322 et 329-330.

(3) E. Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, Paris, Fischbacher, 1891, p. 326. Cf. p. 330, 351, 439 et 486-487.

(4) Voir *ibid.*, p. 447-449.

(5) *Ibid*, p. 479.

(6) G. Frommel, *La psychologie du pardon*, dans *Études morales et religieuses*, Neuchatel, Attinger, 1913, p. 248-307. Les mêmes idées sont développées *ex professo* dans le cours encore inédit. Voir une critique par P. Farel dans la *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1906, n° 4, p. 289-313.

naguère au public pieux par M. Jules Gindraux (1) : l'un et l'autre soutiennent cette idée pour le moins étrange que la souffrance du Christ est la souffrance de Dieu. Elle inspire encore la meilleure théologie anglicane, témoin l'exposé classique et distingué qu'en donnait le Dr Lyttelton dans le *Lux mundi* publié par le Révérend Gore (2). Il semble, en un mot, que l'ensemble des théologiens orthodoxes se rallie à cette forme mitigée de l'expiation ; mais déjà dans ce cadre classique, on voit s'introduire à l'occasion des conceptions plus nouvelles.

V

Tous les systèmes étudiés jusqu'ici ont ceci de commun, au milieu de bien des nuances, que la souffrance du Sauveur apparaît comme le terme dernier et donc l'élément essentiel de l'œuvre rédemptrice. Quelques théologiens cependant ont compris qu'il faut aller plus loin et l'on relève çà et là, au moins sous la forme de tendances isolées, des théories qui n'envisagent plus la Passion qu'à titre secondaire et comme un moyen, plus ou moins accidentel, au service d'une fin supérieure.

Jules Bovon la met en rapport avec la régénération morale de l'homme. En vertu d'une psychologie spéciale qui identifie le péché avec la domination de la chair, il aboutit à cette formule de l'œuvre rédemptrice : « il faut que l'homme meure et qu'il revive en mourant. » L'humanité ne pouvant accomplir cette expiation, le Christ, solidaire de notre race jusqu'à la résumer en sa personne, la réalise en son nom. « Il meurt au nom de tous après un ministère héroïque de sacrifices ; il subit la mort physique avec toutes les horreurs que la souillure humaine lui inflige... Il savoure, comme s'il y avait participé lui-même, l'amertume de la faute collective de l'humanité (3). » On reconnaît le mysticisme de l'école libérale ; mais il y a ceci de particulier que l'auteur ne veut pas y reconnaître une affliction pénale, ni une satisfaction quelconque : ce sacrifice est le symbole de celui que l'humanité pécheresse doit accomplir et, par la solidarité qui nous unit au Christ, il en devient le principe. « Sa mort, représentative pour les hommes en général, devient véritablement expiatoire pour les disciples... La vraie peine de nos rébellions, c'est de rompre avec la vieille nature : le Christ nous a frayé la voie en ce qu'il sollicite à le suivre quiconque veut revenir à son Père (4). » Où l'on voit que l'au-

(1) J. GINDRAUX, *op. cit.*, p. 149, 190-191, 207. Voir au ch. V les nombreuses citations d'auteurs modernes, spécialement FALLOT, p. 266-270.

(2) A. LYTTELTON, *The Atonement* dans C. GORE, *Lux mundi*, Londres, Murray. 1re édition 1889, 10e édition 1890, p 275-313.

(3) J. BOVON, *Dogmatique chrétienne*, Lausanne, Bridel, 1896, t. II, p. 73 et 75.

(4) *Ibid.*, p. 83-85. Cf. p. 79 : « C'est l'humanité même qui satisfait en Jésus aux exigences souveraines de la sainteté. »

teur, sans nier la Rédemption objective, est plutôt préoccupé d'en saisir la portée psychologique et la répercussion dans les âmes. Si cette tendance devait prévaloir, l'orthodoxie protestante tendrait les bras aux formes mystiques du libéralisme de gauche et l'on peut prévoir que ne tarderait pas à tomber, au détriment de la foi, la frêle barrière de mots qui les sépare encore.

D'autres heureusement ont cherché le renouvellement de la théologie dans des voies plus sûres. Les conférences du pasteur Louis Choisy caractérisent à cet égard une direction intéressante. Sans doute, suivant la plus ancienne tradition protestante, l'auteur tient que le Christ a porté le poids de la colère divine ; il le présente, en formules très appuyées, comme « le condamné de Dieu, le grand condamné de l'histoire » ; il lui attribue, avec des réserves dont on ne manquera pas de remarquer l'importance, « la mort de l'âme *éprouvée par sympathie* » et dit formellement que « Jésus a goûté l'horrible angoisse de l'enfer .. *par l'ardeur de sa compassion* » (1). Mais - et c'est ici qu'éclate la différence des points de vue — dans sa pensée tout cela n'était qu'un moyen, une condition préalable, pour permettre à Jésus d'exercer en notre faveur une intercession efficace, où il faut voir le dernier mot de son œuvre.

« Une pareille obéissance n'est-elle pas une intercession en faveur de la race rebelle représentée par ce Prince de l'obéissance?... Dès l'origine, les hommes de Dieu ont rempli cet office d'intercession auprès de Dieu C'étaient des pécheurs pourtant que ces hommes... Or, si, malgré leurs propres faiblesses qui faisaient que les intercesseurs eux-mêmes avaient besoin d'une intercession supérieure, ils ont pu arriver à un tel degré de puissance, calculez la puissance dont est capable le Fils de l'homme, en qui il ne se trouve aucune ombre de révolte ou d'égoïsme... Souverain sacrificateur, seul de son espèce, il a intercédé pour les pécheurs du monde entier... Mais il a offert plus que des prières où son âme se versait tout entière ; il a cherché et trouvé une victime de bonne odeur...: cette victime, c'est lui-même (2). »

Cette idée d'une médiation réconciliatrice, ainsi exposée *oratorio modo*, ne pourrait-elle pas devenir le principe d'une systématisation théologique ? Débarrassée des vieux *impedimenta* de l'expiation pénale, il semble qu'elle nous remettrait dans la pleine réalité de l'Incarnation d'après la foi et l'Évangile, qu'elle nous permettrait de comprendre l'œuvre rédemptrice du Sauveur. En effet, l'humanité coupable, retenue par la juste conscience de son péché, n'osait ni ne pouvait s'approcher de Dieu ; ses meilleurs actes de repentir lui paraissaient

(1) L. Choisy, *op. cit.*, p. 115 et 132-133. Cf. p. 122 et 138, où il est question de « goûter l'horreur de l'abandon de Dieu ».

(2) *Ibid.*, p. 127 et 144-148. L'auteur se défend, du reste, de savoir *comment* le sacrifice de la croix agit sur Dieu, p. 156-157.

insuffisants pour retrouver la grâce perdue. Mais le Christ est venu comme médiateur; parce qu'il était agréable à Dieu, il a pu intervenir pour les coupables et désormais, non seulement la confiance est revenue, mais le pardon est assuré à quiconque se réclame de son nom. A cet égard, la dignité de sa personne est le titre décisif qui fonde sa médiation; mais qui ne voit que les mérites de sa vie et l'héroïsme de sa mort au service du Père sont comme une nouvelle source de crédit devant Dieu et devant les hommes? Un système ainsi conçu paraîtrait suffisamment lié et non moins conforme aux lois de la conscience morale qu'aux données fondamentales de la foi. Par surcroît ne semble-t-il pas que, dans cette théorie hautement morale et spirituelle, la théologie catholique doive reconnaître le meilleur de son esprit et de son langage?

Or, l'esquisse qui précède ne fait que résumer la brochure récente et déjà remarquée d'un professeur allemand, le Dr Wetzel, qui s'établit et se maintient sur ce terrain nouveau, également distant des extrêmes de droite et de gauche (1). Chez nous aussi, M. Henri Bois, professeur à Montauban, s'est appliqué à faire ressortir la valeur morale de la vie et de la mort du Christ — un Christ, il est vrai, bien amoindri et qui ne sort guère de l'humanité — sainteté qui le rend agréable à Dieu et lui donne le droit d'intervenir efficacement en notre faveur (2).

Que si néanmoins cette théorie un peu extrinséciste paraît plus apte à faire comprendre les effets de la mort rédemptrice qu'à en découvrir la raison intime, voici des théologiens qui nous invitent à chercher ce motif dans l'élément réparateur qu'elle renferme. Dans une thèse laborieuse, présentée il y a un demi-siècle à la Faculté de Strasbourg, A. Hamm exprime déjà, par réaction contre l'orthodoxie officielle, sa pensée personnelle ainsi qu'il suit :

« Jésus-Christ, en étant le Juste, la justice personnifiée et donnant l'exemple d'une vie de dévouement et d'obéissance sans bornes, a accompli une justice que l'homme devait, mais par suite de ses péchés ne pouvait pas réaliser. L'offrande de sa vie sainte et juste, de son dévouement et de son obéissance jusqu'à la mort et dans la mort même, constitue le caractère expiatoire de la vie et de la mort de Christ. C'est dans cette sainte expiation, dont le mérite doit être infini parce qu'elle est l'œuvre d'une telle personne, qu'est fondé le salut des hommes (3). »

Et l'auteur d'expliquer, en effet, que ce n'est pas la peine qui sauve, mais l'expiation, et que l'expiation réside tout entière dans le

(1) Dr Wetzel, *Grundlinien der Versœhnungslehre*, 2e édition, Leipzig, Strübig, 1906. Voir spécialement p. 7-24.

(2) H. Bois, *La personne et l'œuvre de Jésus*, Orthez, Moulia et Grandperrin, 1906, p. 74-77 et 83-88.

(3) A. Hamm, *Essai sur la satisfaction vicaire*, Strasbourg, 1864, p. 17-18.

dévoûment et la volonté de celui qui l'offre. C'est pourquoi le Christ, « grâce à sa personne divine et à son obéissance infinie, s'est acquis aux yeux de Dieu un mérite infini. Par sa mort expiatoire il a fourni un équivalent immense dépassant de beaucoup l'immensité de nos péchés ». Un peu plus loin, l'auteur va jusqu'à parler d'« un excédent de mérites », et tout cela constitue une « satisfaction complète et entière à la loi divine » (1) ; mais c'est toujours l'obéissance et l'amour qui en sont la base : la part essentielle est attribuée à l'élément moral.

Avec plus d'ampleur et de pénétration, John Scott Lidgett a consacré tout un beau volume à dégager ce qu'il appelle « le principe spirituel de la Rédemption ». Car il ne s'agissait pas seulement d'esquiver la peine, mais de réparer le péché ; et ceci ne peut se faire que par un amour qui reconnaisse l'amour divin, soit en lui-même, soit dans la justice du châtiment qu'il inflige. Ainsi donc c'est l'amour méconnu de Dieu qui demande une satisfaction et elle ne peut lui être fournie que par l'amour filial de son enfant. Jésus notre représentant et notre chef a réalisé ce parfait amour à travers toutes les épreuves de sa vie et surtout par cette mort cruelle que lui ont imposée les circonstances historiques de sa mission. Ce fut la preuve suprême de son obéissance ; car plus que personne il en a goûté l'horreur comme peine du péché. Mais il l'a acceptée avec l'amour le plus filial, et c'est pourquoi son obéissance compense devant Dieu la désobéissance de notre race (2).

De semblables principes s'affirment dans la *Dogmatique* de M. le professeur Fulliquet. Lui aussi, il se préoccupe de réparation et il en cherche le secret dans la soumission aimante à la volonté de Dieu. « Don volontaire de la vie de Jésus à Dieu... ; réparation en vertu de la solidarité » : telles sont les formules où il résume sa doctrine (3). Et nous avons d'autant plus de raison d'y souscrire que la théologie catholique n'a jamais enseigné autre chose.

Si l'on rapproche maintenant ces doctrines nouvelles ou seulement la théologie commune décrite plus haut, de cette orthodoxie brutale et rigide qui sévissait encore au début du XIXe siècle, on voit combien est grand le chemin parcouru par la pensée protestante. C'est toujours l'expiation pénale qui demeure la conception dominante ; mais de bonne heure, les meilleurs théologiens se préoccupent

(1) *Ibid.*, p. 25-26 et 30.

(2) John Scott LIDGETT, *The spiritual principle of the atonement*, Londres, Culley, 4e édition, 1897, p. 226-282.

(3) G. FULLIQUET, *Précis de Dogmatique*, Genève, Kündig et Paris, Fischbacher, 1912, p. 53 Cf. p. 39, 40 et 44. Du moins, il semble que l'auteur parle d'une réparation objective et transcendante. Ce qui pourrait en faire douter, c'est que, dans une étude antérieure, il entendait la réparation dans un sens purement historique. Voir *La mort de Jésus*, dans la *Revue chrétienne*, 1893, n°s 4 et 5.

d'en écarter les formes extrêmes, puis d'en spiritualiser l'application. Déjà même quelques-uns sentent l'insuffisance du principe et s'efforcent de le subordonner franchement à l'élément moral de l'œuvre rédemptrice : en quoi, sans peut-être sans douter, ils reviennent à l'enseignement le plus authentique de l'Eglise mère.

Qu'adviendra-t-il de ces tendances diverses ? Il est bien difficile de le prévoir. Troublés par le choc de tant d'opinions diverses, plusieurs théologiens d'outre-Manche se réfugient dans un agnosticisme impuissant (1) Ailleurs, il semble qu'un effort continu tende à faire prédominer les conceptions de plus en plus sages et traditionnelles du mystère ; mais les Protestants eux-mêmes, comme il arrive à quelques-uns d'en faire l'aveu, ne sauraient échapper à l'angoisse d'une certaine confusion :

« Quel est, parmi nous, le dogme traditionnel de l'expiation ? je serais en peine de le dire ? Il me semble que toutes les explications et les formules que le passé a essayé de donner du grand fait de l'expiation, sont plus ou moins en ruines dans nos esprits ; et que nous nous en tenons, pour la plupart, dans nos prédications et dans notre pensée, aux termes scripturaires (2) ».

Et c'est pourquoi, par ses tâtonnements mêmes et ses incertitudes non moins que par le progrès général qui la détache tous les jours davantage de ses anciens errements, l'orthodoxie protestante contemporaine rend hommage à la majestueuse et large unité de la théologie catholique.

J. Rivière.

(1) Voir Lidgett, *op. cit.*, p. 488-498.

(2) Ch. Bois, *Revue Théologique*, 1889, p. 2. Cf. J. Gindraux, *op. cit.*, p. 262.

NOTES ET CRITIQUES

Revue Liturgique et Bénédictine, 3e année, 1913. Paraît huit fois par an, aux temps liturgiques. — Abbaye de Maredsous (Belgique), in-8°, 512 pages.

La *Revue Liturgique et Bénédictine* s'emploie à faire connaître les trésors trop souvent ignorés de la prière de l'Eglise. Nous avons sous les yeux le beau volume de l'année 1913. Nous relevons parmi les collaborateurs: Mgr L. Janssens, D. Vandeur, dont on connaît les études sur la messe, D. Vitry. Chaque fascicule de la *Revue* comprend des articles de fond sur les principales prières de l'année liturgique et des nouvelles de divers monastères bénédictins. Il y a là plusieurs lettres pleines d'intérêt donnant une relation complète de la conversion des moines de Caldey en 1913. Signalons encore les études sur l'action de grâces eucharistique d'après les post-communions, sur les collectes du temps: ils montrent quelles richesses renferment les formules liturgiques et combien les âmes pieuses gagneraient à y alimenter leur vie spirituelle en y puisant le thème de leur méditation.

F. M. Capello. *De visitatione SS. Liminum et diœceseon ac de Relatione S. Sedi exhibenda*. Vol. II Rome, Pustet, 1913. In-8°, 704 p.

Il y a un an à peine que le *Bulletin* publiait le compte rendu du premier volume de ce commentaire: on ne saurait trop louer la fécondité de l'auteur, qui nous donne si rapidement la fin d'un traité aux vastes proportions et nous promet un troisième volume sur la visite canonique des diocèses. Le présent volume commente les articles du rapport quinquennal qui concernent les paroisses et leurs recteurs, les séminaires, les religieux et les religieuses, le peuple, l'instruction et l'éducation de la jeunesse, les confréries et associations pieuses, les legs pieux et les quêtes, les œuvres pies et l'action sociale, la publication et la lecture des livres et des journaux. Enfin l'auteur donne en appendice les dernières dispositions du Saint-Siège concernant les confessions des moniales, la célébration de la messe, l'administration du baptême et de l'Eucharistie hors des églises et oratoires, et la communion le jour de Pâques dans des églises non paroissiales. Sur tous ces points, ce volume qui n'est pas inférieur au précédent, apporte des renseignements et des textes qui épargneront bien des recherches aux administrateurs. On ne partagera peut-être pas toujours les opinions du D. F. Cappello sur tous les points, comme sur le dénombrement des paroisses, l'obligation pour les réguliers de se conformer aux prohibitions épiscopales concernant les

livres, revues ou journaux, etc. Ce sont là des points controversés sur lesquels l'auteur ne pouvait se flatter de gagner tous les suffrages. Un bon index alphabétique intéressant tout l'ouvrage termine le volume.

F. M. Capello. *De Curia Romana* juxta reformationem a Pio X sapientissime inductam. Vol. II. *De Curia Romana* « *Sede vacante* ». Rome, Postet 1913, in-8°, 616 p.

Dans le premier volume, D. F. M. Capello avait commenté la constitution *Sapienti consilio*, en étudiant la Curie *Sede plena*. Le second volume est consacré à la Curie romaine *Sede vacante*. L'auteur étudie d'abord et définit la vacance du Saint-Siège. Dans cette partie plutôt théorique, D. F. C. indique les divers modes de vacance, discute la question de la déposition du Pape, les cas où il perdrait la raison, et où le Pape est douteux. Un dernier article sur l'historique des constitutions qui régissent le temps de la vacance, clôt le chapitre.

Les pouvoirs du Sacré-Collège, des S. Congrégations, des tribunaux et des offices sont passés en revue et précisés, ainsi que ceux de certains officiers dépendants de la Curie, tels que le Doyen du Sacré-Collège, le Cardinal-vicaire, l'aumônier du Pape, les légats, les nonces et les délégués apostoliques. Les Congrégations des Cardinaux et diverses particularités de la vacance terminent cette première partie. La seconde a trait à l'élection du Souverain Pontife et à la discipline du Conclave. Le droit d'élection du Pape est traité au point de vue juridique et ensuite au point de vue historique. Le Conclave, les électeurs et le mode d'élection sont étudiés d'après les constitutions et les usages en vigueur. Un chapitre est consacré au droit prétendu d'exclusive et aux formalités et cérémonies qui suivent l'élection. L'auteur a eu l'excellente idée de placer en tête de chaque chapitre la bibliographie. Cette étude est intéressante, et si elle ne dispense pas les historiens de recourir aux sources, elle est suffisamment documentée pour les canonistes et ceux qui veulent être rapidement mis au courant.

J. B. Ferreres, S. J. *La Curia romana* segun la novisima disciplina decretada por Pio X. Comentario canonico é historico sobre la Const. *Sapienti consilio*. 2e édition, corrigée et augmentée. Madrid, bureaux de la revue Razon y Fé, 1911.

Le canoniste renommé qu'est le R. P. Ferreres n'a pas besoin d'être loué : son nom est une recommandation, aussi ne faut-il pas s'étonner que son commentaire sur la réorganisation de la Curie romaine ait eu une seconde édition. L'auteur a voulu exposer clairement la nouvelle discipline introduite par la constitution *Sapienti consilio*, en indiquant d'une manière précise les différences avec l'ancienne discipline : il s'est enfin proposé de faire une étude documentée des origines et de l'histoire des congrégations, tribunaux et offices de la Curie actuellement existants ou supprimés, ainsi que du cardinalat. Le texte de la constitution et de l'*Ordo servandus in SS. Congregationnibus*, etc., pré

cède le commentaire. Cet ouvrage est rendu particulièrement intéressant pour les étrangers qui connaissent l'espagnol, par les renseignements qu'il renferme sur l'histoire et la discipline d'Espagne : Citons seulement les privilèges peu connus des chanoines cardinaux de Compostelle et d'Orense, ainsi que l'étude sur la Rote espagnole, ces origines, sa compétence et la faculté d'en appeler de ses sentences au tribunal de la Rote romaine.

Les derniers chapitres traitent de la promulgation des lois ecclésiastiques dans les *Acta Apostolicæ sedis*, de la valeur des décrets et déclarations des S. Congrégations, tribunaux et offices romains, et de la signification des formules employées par les congrégations et tribunaux. Un bon index alphabétique termine le volume.

D. Mannajoli, *De obligationibus christianorum propriis* quibus in genere dubie baptizati obstringuntur et in spècie de confessione sacramentali integra ab haereticis neo conversis et a catholicis adultis qui sub conditione rebaptizantur divino jure peragenda. Disquisitio Theologico moralis. Rome, Pustet, 1913, in-8, 250 pages.

Mgr l'évêque de Pomarium reprend dans une copieuse dissertation, les conclusions qu'il avait exposées d'une manière plus succincte dans son *Supplementum Summulae Theologiae Moralis Jos. cardinalis d'Annibale*. Il ne s'agit pas, comme le titre paraît l'indiquer de faire le partage entre les obligations communes des chrétiens, et d'établir celles qui s'imposent malgré les doutes que l'on peut avoir sur la validité du baptême : l'auteur veut prouver que la confession des péchés commis après le baptême douteux est obligatoire de droit divin, même lorsqu'il faut rebaptiser sous condition. Tout l'effort de ses arguments porte sur ce point. Il est vrai que tous les arguments qui prouvent la nécessité de la confession, prouvent aussi par le fait même l'existence des autres obligations de la vie chrétienne. Il est permis de regretter que cela soit dit dans l'introduction seulement alors que le titre promet beaucoup plus Ce dernier est trop général.

On sait que, tout au moins depuis Lacroix, les moralistes sont partagés sur le point de la confession à faire pour les hérétiques au moment de leur abjuration. Tandis que certains avec Ballerini, d'Annibale, Bucceroni, Génicot, et le cardinal Gennari, sont pour la négative, Billuart, Lehmkuhl, Noldin, Tanquerey et autres sont pour l'existence de l'obligation. Mgr Mannajoli partage le sentiment de ces derniers. Il constate tout d'abord que cette question est en général sommairement traitée par les moralistes : aussi se propose-t-il d'épuiser le sujet. Tous les arguments que donne l'auteur ne sont pas d'égale valeur. Si je ne me trompe, les tenants de l'autre opinion ne seront pas convaincus par l'argument que « le baptême, s'il a été vraiment conféré, est présumé valide et par suite possède » : ils répondront, sans nul doute, que c'est précisément la valeur du baptême qui est en question, et par suite, dans l'hypothèse, il ne peut posséder On goûtera encore moins les arguments tirés des conséquences graves de la doctrine contraire : 1° l'exemption de toutes les obligations chrétiennes pour ceux dont le baptême est douteux. On ne voit pas pourquoi cela est plus grave que l'exemption de ceux qui ne sont pas baptisés ou dont

le baptême est nul ; 2° la porte ouverte aux hallucinations qui pourront porter n'importe qui à douter de son propre baptême. Mais on raisonne pour les gens de jugement droit et qui ont la saine appréciation des choses, et non pour les anormaux et les scrupuleux, qui demeurent soumis à des règles spéciales ; 3° la stabilité de l'état des baptisés, comme des clercs et des réguliers est mise en péril. Ici il vaut mieux citer que résumer : *Finge casum de Titio, qui sacrum presbiteratus ordinem susceperit aut etiam episcopali caractere insignitus fuerit. Hic, ratus sibi tandem aliqualem illuxisse rationem merito dubitandi circa propriu baptismi valorem, et forte obligationum etiam quadantenus pertaesus, quae statui sui propriae sunt, consilium statim init valedicendi obligationi cuivis, quae ex lege sive divina sive ecclesiastica statui clericorum adnexa est ; atque adeo, non sine ingenti christifidelium scandalo, ad nuptias convolat* (pag. 33, n° 39, 1°). Il y a heureusement d'autres arguments : mais je doute qu'ils puissent convaincre les adversaires, qui auront néanmoins tout intérêt à lire ce plaidoyer abondant et convaincu. L'auteur avoue lui-même que le Souverain Pontife n'a pas formellement tranché le cas : il est vrai que dans sa quatrième partie il établit que le Pape *pourrait* faire une loi rendant la confession des néophytes obligatoire : les évêques ont le même droit soit par leurs statuts soit en concile provincial.

J. B. Ferreres, S. J. *De Vasectomia duplici, necnon de matrimonio mulieris excisæ.* cum appendice de casu quodam clinico. Editio altera. Madrid, Razon y Fe, 1913. In-12, 148 pages. Prix : 1 fr. 50.

G. Arendt, S. J. *Relatio analytica super controversia de impotentia feminæ ad generandum.* Rome, Pustet, 1913. In-8°, 43 pages. Prix : 1 franc.

Ces deux opuscules ont quelques points de contact qui nous permettent de les joindre en une même note.

Le docte canoniste de *Razon y Fe* a réuni dans le premier trois dissertations. Nous n'avons pas à insister ici sur ces matières, il suffit d'en signaler les conclusions. La vasectomie a pour effet de procurer l'impuissance totale, elle est donc gravement illicite et rend l'homme qui l'a subie inhabile à contracter mariage. Les autorités médicales que cite le P. Ferreres semblent bien établir que les suites de l'opération sont irréparables. — Dans sa seconde dissertation, l'auteur conclut qu'il est spéculativement douteux que l'ablation totale des ovaires constitue l'empêchement canonique d'impuissance : par suite, on ne peut en pratique empêcher le mariage des femmes ainsi opérées. — Le troisième opuscule a été publié dans la *Nouvelle Revue théologique* (septembre-octobre 1912), et a trait à la licéité d'une opération chirurgicale pendant la grossesse, opération qui entraîne l'ablation de la matrice.

Le R. P. Arendt a voulu élucider au point de vue canonique, le cas de la femme totalement privée des ovaires par une opération chirurgicale. Avec la plupart des canonistes, il déclare que le cas de cette femme rentre dans la stérilité et non dans l'impuissance proprement dite ; mais il s'écarte de l'opinion commune, en voyant dans son état l'application de l'empêchement dirimant *ex capite consensus substan-*

tialiter vitiati. Nous ne pensons pas que malgré l'autorité du R. P. Arendt, les canonistes et les tribunaux ecclésiastiques acceptent cette thèse, qui paraît plus spécieuse que solide.

Mgr J. A. Chollet. *L'Ascétique moderniste : un ascète anti-moderniste*. Paris, Lethielleux. In-12, 178 pages.

Ce volume se compose de deux parties distinctes. La première est une étude sur la morale et l'ascétique modernistes. Cette étude est extraite de la Revue *Les Questions ecclésiastiques* ; Mgr l'Archevêque de Cambrai la fait suivre, comme d'un complément, d'un panégyrique du curé d'Ars, qu'il présente comme la preuve expérimentale de la fausseté du modernisme.

Dans l'introduction, l'auteur établit ainsi qu'il y a une morale moderniste : « Le fait est incontestable. Nous n'en développerons pas ici toutes les doctrines du reste variables avec chacun de ses tenants ; qu'il nous suffise d'en signaler les deux principaux caractères. Elle est *évolutionniste* et elle est *subjective*. » Les philosophes retrouvent en cette morale moderniste une vieille connaissance. Elle est évidemment en opposition avec la morale catholique, qui ne peut s'accommoder ni de l'évolution des principes, ni du subjectivisme. La formule de la morale moderniste nous est donnée, d'après MM. Mauxion, Lévy-Bruhl, et Durkheim, mais surtout d'après Aug. Sabatier, Marcel Hébert, voire Brunetière ; et principalement d'après *Il Santo* de Fogazzaro. Elle est basée sur l'agnosticisme, l'immanence et l'évolution.

Dans son étude sur l'ascétique moderniste, Mgr Chollet établit le programme de l'ascétique renfermé dans la distinction classique des trois voies purgative, illuminative et unitive qui supposent une notion, un état et des moyens de perfection. Dans l'ascèse moderniste, c'est le surhomme qui remplace l'idée de perfection, et l'état religieux doit céder la place aux « chevaliers de l'Esprit-Saint » de Fogazzaro. L'auteur montre encore que les modernistes réduisent le rôle du prêtre, et passe en revue différentes « écoles » d'ascétique moderniste et oppose à leurs théories les affirmations de l'ascèse catholique.

Il ne nous appartient pas de faire l'éloge de la doctrine de l'auteur. Par ailleurs son procédé est en général très simple. Il prend dans un ou plusieurs auteurs un passage caractéristique et lui oppose la doctrine catholique. La morale moderniste n'ayant jamais été exposée ni professée dans son ensemble par aucun de ses tenants, l'auteur est obligé de construire lui-même la synthèse qu'il s'est donné la mission de réfuter. Il en résulte dans l'exposé de l'erreur une impression d'inachevé et d'incomplet et çà et là de contradictoire, parce que l'on ne verrait pas très bien comment tout cela procède d'une origine commune, si on ne se souvenait, comme l'a dit quelqu'un, que le modernisme est moins une hérésie distincte que le résumé de toutes les hérésies.

M.-C. de Ganay. *Les bienheureuses Dominicaines* (1190-1577), d'après des documents inédits. Paris, Perrin, 1913, in-8°, 559 pages.

Les bienheureuses honorées d'un culte public, que l'auteur nous

présente, sont au nombre de vingt-deux. Elles sont peu connues, même de ceux qu'un lien intime unit à l'ordre. Les faire connaître en les replaçant dans leur cadre et reconstituer leur physionomie personnelle, tel a été le but de l'auteur. Les vies de ces bienheureuses sont suivies de quelques-unes de leurs lettres et de prières qu'elles ont composées. Ces biographies sont intéressantes, bien écrites, illustrées par deux portraits authentiques et deux vues pittoresques ; tout cela donne au volume un air d'histoire vécue, qu'on ne trouve pas toujours dans certaines vies des saints. Une imposante bibliographie, un peu mélangée, termine ce volume. Une chicane à l'auteur : la bienheureuse Jeanne d'Aza n'avait aucun autre titre à figurer dans une galerie de bienheureuses « dominicaines », que celui de mère du fondateur de l'Ordre.

S. Franco, S. J. *Direction de conscience.* Lettre à une supérieure religieuse au sujet d'un décret pontifical, traduit de l'italien par A. E. Gautier, 3e édition revue et augmentée. Paris, Téqui, 1913.

L'excellent commentaire du décret *Quemadmodum*, du 17 décembre 1890, par le P. Franco est trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en faire l'éloge. Il est écrit d'un style assez alerte et éloigné de la sécheresse d'un traité de droit pour qu'on puisse le mettre entre toutes les mains. Il ne se contente pas d'élucider le texte ; il réfute les objections tirées de motifs qui n'ont rien à voir avec le droit, et qui sont d'autant plus tenaces.

D. J. Baudot, O. S. B. *Le Missel romain, Le Missel plénier.* Paris, Bloud, Collect. Science et Religion. Série Liturgie, 1913, nn. 644 et 645.

Du même. *L'Antiphonaire.* Paris, Bloud, même série, n. 657.

Du même. *Le Cérémonial.* Même série, n. 660.

Ces trois opuscules qui viennent d'enrichir la série liturgique de la collection *Science et Religion*, sont une excellente vulgarisation des derniers travaux concernant les livres liturgiques dont l'auteur entreprend de retracer à grands traits l'origine et l'histoire. Dans le premier, D. Baudot prend le missel romain actuel à ses origines, c'est-à-dire au déclin de la période des Sacramentaires et aux débuts du missel plénier. Il étudie successivement la formation de ce dernier, son existence parallèlement aux Sacramentaires, qu'il finit par supplanter ; le missel de la Curie romaine, celui de quelques églises particulières et des ordres religieux, sont l'objet de notices sommaires. On est surpris du silence que garde l'auteur sur la liturgie cistercienne ; la réforme de Cîteaux a eu une destinée et une influence qui méritaient au moins une mention. L'auteur résume rapidement dans une dernière partie l'histoire du missel romain depuis la réforme de S. Pie V jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle.

Dans l'*Antiphonaire*, Dom Baudot s'est proposé de glaner dans les savantes dissertations que D. Cagin a publiées dans la *Paléographie musicale*, t. VI, ce qui pouvait servir à établir les origines de l'anti-

phonaire. Sous ce titre, il faut entendre l'*antiphonaire de la messe*, que nous nommons aujourd'hui *graduel*, et non le livre qui est appelé antiphonaire. L'auteur suit naturellement l ordre chronologique et, dans son premier chapitre, étudie les origines de ce livre jusqu'à la fin du cinquième siècle, ce qui lui permet de dire un mot de l'ordonnance des messes avant le sixième siècle. Il discute ensuite l existence et l'objet du travail de S Grégoire sur l'antiphonaire et retrace enfin l'histoire de ce livre jusqu'à son entrée dans le missel plénier au douzième siècle.

Le *Cérémonial* est moins la monographie d'un livre que de son contenu. C'est, en effet, des cérémonies des six premiers siècles de l'Eglise que part l'auteur, pour nous conduire, par les *Ordines romani* et les Ordinaires de quelques églises occidentales, au cérémonial romain et au *Cérémonial des évêques*. Un appendice sur le symbolisme des cérémonies clôt l'opuscule.

R. Trilhe.

G. Palante. *Pessimisme et individualisme*, Paris, Alcan, 1913, in-16, 164 p.

Entre le pessimisme qui trouva au dix-neuvième siècle des représentants si nombreux, et sous des formes très variées, et l'individualisme cet autre mal du siècle, existe-t-il un lien ? A supposer qu'elle soit réelle, cette corrélation relève-t-elle de l'ordre logique ou de l'ordre sentimental ? Laquelle d'ailleurs de ces deux tendances représente la cause initiale ? — En second lieu, si l'analyse psychologique et l'observation historique permettent de noter avec exactitude des correspondances, et même des connexions entre ces deux tendances, une étude plus pénétrante n'autoriserait-elle pas, sans sortir des faits, à apprécier le caractère nuisible ou bienfaisant de leurs effets ? Et à son tour, l'examen de l'orientation actuelle des esprits ne fournirait-il pas des conclusions suffisamment justifiées sur l'avenir de l'individualisme ?

C'est à cet ensemble de questions que M. Palante se propose d'apporter une réponse en un court volume. Des treize chapitres qui composent ce travail, les dix premiers sont réservés à la description des formes diverses du pessimisme ; les trois autres contiennent plus explicitement la philosophie du sujet. Si l'impression finale éprouvée par le lecteur est singulièrement déprimante, on ne niera pas que l'auteur ait le mérite de poser clairement la question : et on sera mis en garde contre ses conclusions par l'intrépidité faite à la fois, semble-t-il, d'amertume et de satisfaction hautaine, avec laquelle il affirme ses convictions individualistes et pessimistes.

Pour prévenir toute confusion, il importe de bien fixer d'abord le sens dans lequel on prend ici ce terme d'individualisme. L'auteur a soin de nous indiquer qu'il ne s'agit pas de l'individualisme, au sens des juristes, des économistes et des philosophes : cet individualisme suppose avant tout un acte de foi dans la raison, principe d'ordre, d'harmonie, d'unité, d'où sortirait spontanément l'accord social. Cette thèse, on le voit assez, implique essentiellement une affirmation optimiste, sur la pleine confiance dans le libre jeu de nos facultés et de notre action Et cette thèse optimiste est à l opposé des sentiments de

l'auteur. — L'individualisme dont il s'occupe consiste avant tout dans une attitude psychologique et morale ; il est une forme de la sensibilité, une habitude de retour et de concentration sur soi, un parti-pris sentimental et intellectuel de se retirer de la société, du moins en esprit, dans une retraite intérieure : chez plusieurs presque un vœu d'indépendance et d'originalité, à l'encontre de la banalité ou de la bêtise d'alentour ; chez presque tous, nous dit-on, la révolte intérieure de l'individu contre les souffrances qui lui viennent du dehors.

Qu'il y ait une parenté psychologique entre le pessimisme et l'individualisme, ainsi défini, voilà qui semble à M. P., à voir les choses en gros, une vérité évidente ; mais il demande à l'histoire des idées au dix-neuxième siècle d'apporter les nuances nécessaires ou les correctifs à cette affirmation. De là les chapitres où sont étudiées les six principales formes du pessimisme, caractérisées chacune par leurs traits essentiels, et par leurs principaux représentants : d'où une série d'études sur le pessimisme romantique (Oberman, René Byron, Leopardi, Heine, Vigny), le pessimisme historique (Gobineau et Nietzsche), le pessimisme misanthropique de l'intellectuel « sagesse hautaine, souriante et méprisante », (Stendhal, Flaubert, Taine), le pessimisme irrationaliste, appuyé sur le scepticisme, non plus détracteur de l'humanité, mais de la raison (Renan, Guyau, Anatole France), le pessimisme scientifique, dépit du scientiste déçu dans ses ambitions illimitées, le pessimisme théologique enfin, dont il prétend trouver les types chez de Bonald et Brunetière.

On ne se refuse pas à reconnaître l'étendue des connaissances, la finesse d'analyse de ces études. Mais cette finesse va jusqu'à la subtilité, et le souci du dénombrement complet jusqu'à la multiplication superflue des types. C'est qu'en fait, le pessimisme le plus souvent est le résultat, non d'un seul facteur, mais de tendances concourantes, encore que, suivant les cas, on puisse discerner le trait prédominant. Mais cette distinction n'est pas si tranchée qu'on puisse théoriquement isoler ces divers facteurs. En fait, ils se compénètrent. Aussi bien l'auteur est-il obligé d'opérer des réductions dans sa classification, en ramenant par exemple le pessimisme scientifique et théologique au pessimisme irrationaliste. Ici, comme dans tout le livre, l'auteur a été victime de cet excès, de cette obsession d'analyse qui caractérise et d'où sort souvent la sensibilité individualiste. Il a subtilisé sur les faits.

L'étude de ces diverses formes conduit l'auteur à cette conclusion que le pessimisme tend à engendrer l'individualisme, dans la mesure où il est un pessimisme de sentiment, d'expérience directe, de sensation vécue : un pessimisme purement intellectuel serait un « pessimisme indolore », un « pseudo-pessimisme ». Certes nous ne songeons pas à nier que dans la plupart des cas le pessimisme ne résulte d'une réflexion prolongée et exclusive sur sa propre souffrance : je souffre, donc ma vie, et par suite toute vie est mauvaise : c'est le *processus* psychologique ordinaire de cette doctrine, métaphysique superposée à une psychologie affective, sophisme familier à ceux qui ignorent la justification providentielle de la douleur, et qu'il y a une bonne souffrance, instrument de la miséricorde divine pour la purification des âmes. Mais le pessimisme ne peut se développer pleinement et définitivement que si l'esprit est fixé dans l'athéisme. La souffrance

peut provoquer la révolte intérieure, celle-ci ne se traduit en pessimisme, que si l'esprit a déjà des négations arrêtées. Comment une philosophie négative s'opposerait-elle à la généralisation de ces conclusions ? En sorte que ce qui intervient presque toujours, non pas comme seul facteur, mais comme facteur essentiel du pessimisme, c'est une philosophie négative. L'être humain ne se divise pas, ne se mutile pas impunément. Toucher à la raison, à ses affirmations légitimes et religieuses, ne va pas d'ordinaire sans quelque blessure au cœur, de par la solidarité intime de tout vivant. Le chrétien qui a foi en la raison, et par elle, foi à l'ordre, et à Dieu, sur cette foi appuie légitimement son espérance. Le pessimiste est un philosophe qui interprète sa souffrance d'après sa métaphysique.

Les réserves nécessaires sont autrement graves, s'il s'agit de la valeur du pessimisme et de l'individualisme, et du jugement favorable que porte sur eux M. Palante.

Le pessimisme est-il né du défaut d'intégration et de cohésion sociale, de ce désarroi des esprits dans nos sociétés anarchiques qui constitue ce que Comte appelle la « maladie occidentale » ? On sait que plusieurs par nos contemporains, MM. Durkheim, Lévy-Bruhl, Belot aussi, demandent à une forte organisation sociale de remplir auprès de l'individu les fonctions de la morale traditionnelle. M. P. estime plutôt que l'individualisme naît « du sentiment pénible d'une intégration sociale disproportionnée à la dose de contrainte que certains individus sont disposés à subir » ; c'est la discipline imposée par la collectivité à l'individu qui suscite en lui la révolte intérieure.

Mais ce sont là explications superficielles. La souffrance des âmes est plus profonde. Elle naît d'une désharmonie entre l'instinct de bonheur et les réalisations qui s'offrent. Pour discipliner l'individu, il ne suffira pas, comme le croit non sans quelque puérilité l'école sociologique avec M. Durkheim, de l'enlacer dans un réseau toujours plus étroit de liens sociaux. Bien au contraire, contre ce despotisme des collectivités, si écrasant et parfois si odieux, la conscience individuelle proteste spontanément : et c'est la part de vérité contenue dans l'explication de l'auteur. Mais il ne suffirait pas, comme il le pense, de laisser plus de jeu à la liberté pour produire le bonheur. L'intégration essentielle, pour se servir de leur expression, est celle qui relie l'âme à Dieu ; la paix sociale, l'accord de la liberté individuelle et de l'autorité sociale, ne peuvent se résoudre qu'en fonctions de cet autre accord. Ni M. Durkheim, ni M. Palante, de par leur métaphysique, n'ont pu remonter à la véritable exploration du pessimisme et de l'individualisme.

Et c'est aussi de cet agnosticisme initial que découle le jugement sur ces deux tendances. L'individualisme, nous dit-on, offre un refuge moral aux âmes brisées par la vie, un refuge plus sûr que la solitude des cloîtres, insuffisante désormais à assurer la paix. L'accord avec elles-mêmes les console du désaccord avec leur milieu. L'individualisme est ainsi présenté comme la seule source de sérénité. A la religion envers Dieu des spiritualistes, à la vénération mystique de M. Durkheim envers la société elle oppose, sans le dire, la religion de l'individu envers lui-même.

Car métaphysique et religion coïncident, ici comme ailleurs. L'in-

dividualiste se refuse à croire à la raison universelle ; mais il a le culte de sa raison ; et la conscience de sa supériorité, dans ce temple intérieur où il se réfugie lui devient une religion.

Heureusement ces aspirations du dilettantisme renanien ne sont plus l'idéal actuel ; et elles paraissent déjà bien anciennes. M. Palante le constate non sans quelque amertume. « Cette psychologie du Pessimisme et de l'Individualisme tombe un peu comme « Inactuelle » en plein renouveau de spiritualisme, de moralisme et de religiosité..., en pleine faveur des philosophies qui professent plus ou moins ouvertement le primat de l'action ou de la foi ou encore des exigences de l'intérêt social. » Ce jugement est assez dur et assez juste pour n'avoir rien à y ajouter.

Et il est vrai que l'auteur se console à la pensée que son livre sera favorablement accueilli par « quelques-uns des clairs esprits » restés fidèles à l'enseignement de leurs maîtres : un Stendhal, un Taine, un Renan, un Anatole France. Pour nous rassurer, nous, sur l'avenir et l'influence des idées de ce travail, il nous suffit de penser que les maîtres dont il se réclame ne sont plus, pour la jeunesse française, les maîtres de l'heure.

Georges MICHELET.

Ozanam. Livre du Centenaire. Paris, Beauchesne, 1913, in-8°, XV-480 pages.

Ce livre est le recueil des études critiques faites par des maîtres sur l'œuvre à la fois si variée et si véritablement une d'Ozanam, et publiées d'abord dans *la Revue pratique d'Apologétique*. Apôtre de la Jeunesse, fondateur des Conférences de Saint-Vincent-de-Paul, littérateur, historien, sociologue, apologiste de la foi catholique, Ozanam a a été tout cela ; mort à quarante ans, il a eu le mérite et la force de marquer dans chacune de ces voies une trace que le temps n'a pas effacé. On pourrait même dire que les diverses parties de son œuvre reçoivent des besoins et des aspirations de notre époque une teinte d'actualité. Il n'y a pas de plus beau, de plus sympathique modèle à offrir aux Associations catholiques de Jeunesse que cet étudiant de 1870 dont la foi conquérante ne se lasse pas de susciter des œuvres et qui sait dès le premier jour que la plus essentielle des œuvres à faire, c'est d'établir par l'histoire « la perpétuité, le catholicisme des idées religieuses » et, par suite, de « travailler de l'esprit ». Il a, pour son compte, admirablement rempli ce programme ; sa courte vie fut pleine d'un labeur intense dirigé vers un seul but : « la religion glorifiée par l'histoire. ». Mais dans cette âme chrétienne toute connaissance « se tournait à aimer » ; il voulut savoir pour agir, pour résoudre la vérité, propager le règne de Dieu. Bien plus, il fit toujours dans sa vie deux parts : celle de la pensée et celle de l'action, d'une action modeste, mais féconde. Mais nous n'avons pas à redire ici ce que tout le monde sait aujourd'hui, grâce principalement à MM. Georges Goyau, Léon de Lanzac de Laborie, Henri Cochin, Edouard Jordan, Eugène Duthoit, Mgr Alfred Baudrillart, la

place éminente qu'occupe Ozanam dans l'histoire de la pensée et de la vie religieuse au dix-neuvième siècle. M. René Doumic, en quelques pages pleines d'aperçus fins et justes a montré dans la préface du livre que nous présentons, que l'œuvre d'Ozanam « est un chaînon indispensable dans la suite de nos idées littéraires. »

Cette préface achève le portrait de l'écrivain qui eût « des dons de poète d'une rare séduction. » Toutefois le grand public a su et retiendra surtout qu'Ozanam a été « une des âmes les plus lumineuses que le catholicisme puisse citer comme un exemple de la beauté qui lui est particulière. »

Germain BRETON.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

ASCÉTISME ET LITURGIE [1]

(Suite et fin)

Pour compléter les remarques précédentes sur les rapports entre l'ascétisme et la liturgie il est nécessaire d'examiner une assertion qui me paraît fournir une preuve de plus du manque d'information historique chez ceux qui la propagent avec une incontestable bonne foi. La spiritualité et plus particulièrement la méthode d'oraison dites ignatiennes — et elles sont prises comme éminemment représentatives de la spiritualité moderne, quelles que soient les différences de détail entre ses diverses écoles, — sont incompatibles avec l'esprit liturgique. Aussi, en dépit de l'approbation si particulière donnée aux Exercices par les Lettres apostoliques de Paul III et de son invitation à tous les fidèles « *ut tam piis documentis et Exercitiis uti et illis instrui devote velint* (2) », somme-t-on ceux qui s'en inspirent et en général les modernes d'abandonner leurs méthodes particulières d'oraison pour revenir à la méthode traditionnelle identifiée avec la méthode dite liturgique. Pour m'en tenir aux reproches spécialement adressés à cette occasion à la méthode de saint Ignace, on la représente tantôt comme une œuvre où la part principale est faite à l'imagination, tantôt comme une mécanique bien montée, où il

(1) Voir *Bulletin*, février 1914, pages 49-68.

(2) Paul III. Litterae apostolicae *Pastoralis officii* du 31 juillet 1548 : « ... Documenta et Exercitia huiusmodi examinari fecimus... pietate ac sanctitate plena, ad aedificationem et spiritualem profectum fidelium valde utilia et salubria esse et fore comperimus ; . . hortantes plurimum in Domino omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles ubilibet constitutos ut tam piis documentis et Exercitiis uti et illis instrui devote velint »

suffit de donner la chiquenaude initiale pour mettre en mouvement tout le système d'ailleurs fort compliqué, tantôt enfin comme une camisole de force. Dans une certaine mesure, les autres méthodes récentes d'oraison participent à ces défauts et mettent à la gêne l'âme créée pour la liberté des enfants de Dieu.

Que valent ces critiques? Elles dénotent incontestablement une connaissance insuffisante de ces méthodes et de leur maniement (1). On parle de méthode ignatienne d'oraison. En réalité il y en a plusieurs. Tout d'abord ce que saint Ignace appelle trois manières de prier (2). La première manière, utile même à ceux qui ne sont que sur le seuil de la vie spirituelle, n'est en somme qu'un examen prié. La seconde consiste à prendre une prière vocale, le *Pater* par exemple, et à s'arrêter à chaque mot pour nourrir son âme à l'aide des réflexions, des comparaisons, des affections qu'il suggère jusqu'à ce qu'elle soit pleinement rassasiée. Cette méthode, si nouvelle, est substantiellement celle qu'employaient déjà Tertullien et saint Cyprien en commentant l'oraison dominicale; elle est si peu en opposition avec la liturgie qu'elle est tout naturellement indiquée pour apprendre à en savourer fructueusement les textes. Il en est de même pour la troisième plus simple encore : c'est une récitation rythmée où chaque mot alterne avec un silence.

Ce ne sont là cependant que des méthodes secondaires. Au cours des exercices, saint Ignace en expose et en pratique directement trois autres plus importantes : l'*application des sens*, la *contemplation* et la *méditation* ou

(1) La preuve demanderait à être pleinement développée, mais comme cela pourrait paraître hors de saison, on s'en tiendra au strict minimum. Voir sur ce sujet l'opuscule récent du P. H. WATRIGANT, *Des méthodes d'oraison dans notre vie apostolique selon la doctrine des Exercices*, Paris, Lethielleux, 1913.

(2) Voir dans les Exercices après la *Contemplatio ad amorem*, qui clôture la 4e et dernière semaine, les *modi tres orandi*.

exercice des trois puissances de l'âme (1). Pour certaines vérités plus accessibles aux sens, pourquoi ne pas mettre ceux-ci à contribution, les sens intérieurs, bien entendu, et par là-même amener tout l'homme à se pénétrer de l'impression salutaire? La description de l'enfer, par exemple, est déjà saisissante dans un livre (2), pourquoi ne point la réaliser, voir, entendre, goûter, toucher, respirer ses tourments? Quoi de plus naturel s'il s'agit d'un mystère de la vie du Christ, que de chercher le fruit spirituel de ce spectacle en le *contemplant* à l'aise, avec les yeux de l'âme, comme on ferait d'un paysage ou mieux d'une scène vivante, non pas en spectateur indifférent, mais en témoin passionné et directement intéressé? Il suffit de regarder les personnages, de se les représenter tels qu'ils sont, plus encore d'après leur psychologie intime que sous leurs traits extérieurs, d'entendre ce qu'ils disent, recueillant leurs paroles, comme jadis la mère de Jésus, de les suivre au cours de leurs actions et de se laisser aller, à mesure, aux réflexions et aux sentiments que suggère le spectacle. Ainsi, déjà, l'auteur des méditations attribuées à saint Bonaventure, si chères à un des premiers compagnons de Dom Guéranger, Dom Le Bannier, nous convie à contempler naïvement les faits et gestes de l'Enfant-Dieu et à vivre dans son intimité.

Reste la méthode qui semble seule connue des critiques, la *méditation*, applicable soit aux faits, soit aux textes. Mémoire, intelligence, volonté, chacune de ces facultés s'exerce sur le sujet proposé, produisant réflexions, affections,

(1) Méthode d'application des sens : 1re semaine, 5me exercice; 2me semaine, 1er jour, 5me contemplation. Méthode de contemplation : la plupart des exercices des trois dernières semaines ; la théorie est directement exposée, 2me semaine, 1er jour, 1er exercice *De Incarnatione* ; au début des deux autres semaines, les modifications appropriées sont indiquées. Méthode de méditation : 1re semaine, 1er exercice.

(2) Je signale à titre de curiosité la description des peines de l'enfer selon les cinq sens, dans les *Institutiones ad christianam theologiam* du P. J. Viguier O. P., éd. de Venise, 1563, 189 Fsq.

résolutions qui se fondent dans un colloque final avec Marie, Jésus, le Père céleste. On s'abuse étrangement quand on assimile cette méthode à un jeu de patience ou à une théorie militaire. C'est la simple analyse du procédé normal de la prière lorsqu'elle s'accompagne de réflexion. La volonté affective et effective ne peut entrer en jeu que mue par l'intelligence ; celle-ci ne pouvant s'exercer à vide a besoin que la mémoire lui offre une matière préalablement élaborée. Au cours même de la méditation chacune de ces puissances exerce simultanément avec les autres son action et bien niais serait celui qui s'imaginerait qu'il faille se dire : j'ai exercé ma mémoire, c'est maintenant le tour du jugement, tout à l'heure, dans cinq minutes, ce sera celui de la volonté. Il y a là dans le fond quelque chose d'aussi primitif que l'assertion d'après laquelle le discours doit avoir un commencement, un milieu et une fin. Du moins reconnaîtra-t-on que rien ne s'oppose à appliquer cette méthode aux textes liturgiques et qu'il est même impossible de concevoir comment en peut s'y prendre autrement lorsqu'on ne veut point se contenter d'une simple récitation.

A ces diverses méthodes pour appliquer nos facultés intérieures sur la matière de l'oraison, l'auteur des Exercices ajoute des indications et des recommandations dont la portée n'est bien saisie que lorsqu'on se livre intégralement aux Exercices de trente jours mais dont l'utilité et la valeur psychologique s'apprécient même au cours d'une simple retraite (1). Ce sont parfois des minuties en apparence comme certaines rubriques, en réalité elles condensent une expérience très réfléchie et, sous la forme de remarques détachées, expriment soit de véritables principes d'ascétisme, soit des pratiques facilitant singulièrement le travail de l'âme. J'en signalerai à titre d'exemple deux ou

(1) De leur oubli ou de leur ignorance naissent la plupart des malentendus sur la méthode de S. Ignace.

trois : Il faut se recueillir avant de se mettre à l'oraison, pour le même motif qui fait louer l'usage bénédictin de *faire station* avant la récitation de l'office : *antequam intrem in orationem quiescat paululum spiritus... considerando quo vadam et ad quid (1)*. Il faut s'arrêter sans aucun souci d'aller plus loin quand l'âme trouve le fruit qu'elle cherche, parce que, dit saint Ignace, ce n'est pas l'abondance des biens qui rassasie l'âme mais de goûter, de savourer intimement l'objet (2). Il faut que celui qui donne à autrui les points de la méditation ne soit point trop abondant et ne veuille pas épuiser la matière : ce serait rendre plus difficile le travail personnel seul profitable. On tire bien meilleur parti de ce qu'on a trouvé soi-même. Le directeur suggère, amorce, il ne doit point se substituer à l'exercitant (3).

Il y aurait encore beaucoup à dire mais cela suffit pour apprécier en connaissance de cause la « nouveauté » des méthodes de saint Ignace et leur opposition à la méthode traditionnelle de l'Eglise identifiée sans plus avec la liturgie. Qu'en particulier, loin d'être incompatible avec cette dernière, elles puissent aider efficacement à la comprendre, à s'y intéresser et à en profiter, au lieu d'y être un obstacle, tout esprit non prévenu en tombera d'accord. On peut au

(1) Préambule des *Trois manières de prier* et moment de recueillement rappelé avant chaque méditation.

(2) Annotation 2 ; 1re semaine, addition 4 ; 2me manière de prier, 2me règle. C'est là une remarque capitale et qui montre à quel point le mécanisme où l'on réduit la méthode de S. Ignace est l'opposé de sa pensée : « Par ses exercices, celui-ci institue une méthode militaire qui fait marcher l'âme et les différentes facultés au commandement, acte par acte, modalité par modalité. » C'est exactement le contrepied de ce que prescrit l'auteur des Exercices : « 2°, quod in puncto in quo assecutus fuero quaesitam devotionem conquiescere debeo sine transcurrendi anxietate, donec mihi satisfecero » (4e addition) ; « 2a est, quod si orantibus hoc modo, nobis, in una voce vel duabus, meditatio affluat et interna simul delectatio, postponenda erit transcurrendi cura, licet hora tota praetereat » (2me manière de prier, règle 2). Que veut-on de plus en fait de liberté ?

(3) Annotation 2.

premier abord comme pour tout exposé schématique trouver un peu compliqué ou aride l'exposé de la méthode, on ne saurait se dissimuler que, partiellement ou totalement, c'est celle-là même qu'emploient tous ceux qui ne se contentent pas d'une oraison purement vocale. La puissance des Exercices ne leur est pas venue simplement de ces méthodes qui n'ont fait qu'expliciter ce qu'il y avait d'implicite dans les formes d'oraison usitées de tout temps dans l'Eglise, elle est due surtout à la convergence qui oriente tout vers un même but et unifie avec une tension extrême et une progression habilement ménagée, l'ensemble des efforts et des moyens intérieurs et extérieurs dont dispose l'âme désireuse d'ordonner sa vie à la recherche du divin (1).

Peut-être se rejettera-t-on sur la matière de la méditation pour maintenir quand même le principe de l'opposition entre les méthodes modernes et la liturgie. Or on a vu que les méthodes sont d'elles-mêmes indépendantes de l'objet auquel on les applique et peuvent par conséquent les unes ou les autres s'adapter sans difficulté aux différents textes liturgiques souvent si riches : récits, prières, formules rituelles. On insiste en faisant remarquer que le Christ est le centre de la liturgie comme de la religion, dans les divers états de sa vie mortelle et dans sa vie glorieuse. Tout esprit bien informé en conclurait dès lors aux affinités naturelles entre la liturgie et les Exercices et, comme tel prêtre, au sortir d'une retraite où il avait médité les semaines de saint Ignace, affirmerait qu'elles préparent merveilleusement à comprendre les saisons liturgiques. Quel est en effet le dernier mot de la spiritualité des Exercices sinon l'assimilation complète au Christ ? On cherche à le connaître plus intimement afin de l'aimer encore avec plus d'ardeur, et de

(1) On voit que ma position sur ce point est le contraire de celle de Dom Festugière, p. 42-3 : il y a encore moins d'antagonisme entre la « spiritualité ancienne et celle inaugurée par S. Ignace », si l'on considère la méthode que la matière.

l'imiter avec plus de fidélité (1). Dès la première semaine, souverain trahi ou victime expiant pour nous, son image domine les visions attristantes des péchés passés et de leurs châtiments (2). Les trois autres sont consacrées à parcourir le cycle de sa vie terrestre, vie cachée et vie publique, vie souffrante, vie glorieuse, à en contempler avec toute son âme les détails, pour entrer dans son intimité, s'éprendre de lui, s'attacher sans réserve à son service, l'installer dans sa propre vie comme l'objet de la préoccupation unique. Puisque la liturgie reproduit dans son évolution annuelle ces mêmes spectacles et les offre à la piété des fidèles, il semble qu'une âme formée par la spiritualité des Exercices s'y trouvera naturellement à l'aise et sera préparée plus que toute autre à en recueillir les fruits. Si l'on prend la peine de parcourir les recueils de méditation selon la méthode de saint Ignace on verra que ce ne sont point là paroles en l'air. Ils ont pour objet principal sinon unique la méditation des mystères de la vie du Christ, distribués d'une manière analogue à l'ordonnance de l'année liturgique. Lorsque, pour quelque raison, un ordre différent est adopté, une table détaillée établit la concordance et rend aisée l'unification de la vie liturgique avec la suite des méditations. L'on sait d'ailleurs que si saint Ignace n'a rien prescrit directement à ses religieux pour la méditation, la coutume universelle de l'ordre a fixé l'Evangile comme sujet habituel de l'oraison. Aussi les sommations qui sont adressées à ceux qui sont attachés aux méthodes ignatiennes, ne se justifient-elles que par une méconnaissance de la réalité, vraiment excessive. On ne voit ni en quoi ces méthodes ont innové, ni comment, tendant à faciliter l'étude du Christ et à lui rattacher les âmes par un amour plus

(1) Voir pour les trois dernières semaines la formule du troisième prélude de chaque contemplation : ut intime cognoscam... ut ardentius ipsum amem, et abhinc sequar studiosius (2e sem. 1er jour, 1er exercice).

(2) 1re semaine, 1er exercice, colloque; 2e addition; 5e exercice, colloque.

intense et une fidélité plus raisonnée, on peut leur reprocher d'entraîner hors des voies traditionnelles et de verser dans l'individualisme religieux.

A vrai dire entre leurs partisans et leurs critiques, du point de vue liturgique, la différence, quoi qu'il paraisse à d'autres, est accidentelle. L'essentiel de la liturgie, ce par quoi elle exerce sa plus profonde action sur les âmes, le sacrifice, les grâces sacramentelles, la prière exprimée par les psaumes et les autres formules liturgiques, le sentiment de la fonction officielle remplie et de l'union avec tous les membres du corps chrétien leur sont communs. On ne soutiendra sans doute pas qu'il soit plus facile de rester recueilli et de réciter avec plus de ferveur intérieure les prières de la messe quand elle est chantée que lorsqu'elle est basse, ou que la récitation privée du bréviaire soit par elle-même plus sujette aux distractions (1). Dans l'un et l'autre cas on est exposé à la routine et à l'inattention, comme aussi un cœur fervent saura en tirer également parti. Sans contester ce qu'ajoutent les solennités à l'impression religieuse que produisent les paroles liturgiques, il ne faut point en exagérer la portée.

D'autre part au point de vue ascétique la différence est aussi accidentelle, il faut en convenir. En somme que veulent les partisans de la méthode dite liturgique ? Ils entendent organiser leur vie spirituelle selon les données de la liturgie. C'est dire qu'en réalité ils se font aussi une méthode, à laquelle la liturgie est d'elle-même indifférente, car elle leur en fournit l'objet non les procédés. Or cela ne saurait suffire. La liturgie — il ne s'agit pas bien entendu des sacrements — inspirera d'excellents sentiments elle ne peut dispenser de lutter directement contre les

(1) On pourrait, à ce propos, se dispenser de prêter aux « modernes », astreints à la récitation privée du bréviaire, le souci d'en finir au plus vite, comme leur principale préoccupation pendant cette récitation. Il serait tout aussi juste et concluant d'accuser ceux qui chantent de ne faire attention qu'aux paroles et aux sons.

tentations, de surveiller son intérieur, de réprimer ses défauts, de développer les vertus requises par la vie parfaite individuelle ou collective. Or tout cela pour le trouver dans la liturgie il faut d'abord l'y mettre ou plutôt tout cela exige en plus une véritable vie intérieure, des examens, des réflexions, des résolutions, un plan de conduite que chacun sans doute doit organiser d'après son tempérament, ses ressources, les inspirations et les secours de la grâce, mais qui doit exister si minime soit-il sous peine de véritable déchéance. L'accomplissement parfait des cérémonies n'y supplée point. A toutes les époques de l'ascèse, au moyen-âge et dans les cloîtres bénédictins, comme ailleurs, tout cela se retrouve pratiqué, recommandé, avec l'infinie variété des formules et des dispositions personnelles.

L'avantage des méthodes plus récentes consiste en ce que, par une ordonnance plus étudiée, par une systématisation plus enveloppante, ce travail de vie intérieure est facilité et guidé. Il abrège les étapes pour le débutant inexpérimenté; sans mettre à la gêne, il soutient l'effort et le dirige; il évite les faux pas et excite la bonne volonté. C'est d'ailleurs le défigurer que de lui donner pour but l'établissement d'une sorte de comptabilité rigoureusement tenue et de s'imaginer que tout se réduit à multiplier, pour le plaisir, des examens sans fin sur soi-même. La lecture des Exercices ou des règles de saint Ignace, aurait épargné ces appréciations erronées. On y aurait vu comment, tout aussi bien que dans l'autre spiritualité, le travail personnel doit se faire dans une atmosphère de prière. Il a pour but l'union à Dieu. L'on y donne la majeure partie du temps à implorer le secours de la grâce et si l'on y trempe vigoureusement les volontés, c'est toujours, selon le mot même du saint, en faisant de son côté tout ce qui est nécessaire pour réussir, mais en comptant pour la réussite exclusivement sur le secours de Dieu. Que certaines âmes ne goûtent point l'emploi de ces méthodes et préfèrent plus de liberté

spontanée dans leur vie spirituelle, personne n'y trouvera à redire si l'on veille à ce que la spontanéité ne conduise pas à l'apathie et l'absence de méthode à l'indolence. Nul n'est tenu de prendre tel chemin pourvu qu'il arrive. Il sera seulement désirable de ne point méconnaître l'identité réelle des deux spiritualités dans la divergence des procédés, de ne point introduire la liturgie où elle n'a vraiment que faire et, en jetant le blâme sur des méthodes et des pratiques insuffisamment comprises, de ne pas s'exposer à faire le procès de la vie spirituelle elle-même.

En résume il y a tout avantage pour le mouvement liturgique actuel à se délester des éléments polémiques qu'il s'est incorporés sans un examen suffisant et à laisser de côté des thèses historiques extrêmement contestables. Qu'il abandonne à elles-mêmes les diverses écoles ascétiques et qu'il ne cherche point à faire leur œuvre au détriment de son rôle propre. Celui-ci est parfaitement défini ; il constitue une tâche auguste bien suffisante à occuper l'activité de ses promoteurs. La liturgie n'est pas autre chose que le culte public de l'Eglise ; elle ne saurait tenir la place ni de la prédication, ni de l'ascétisme traditionnel, mais elle constitue un facteur important de la vie chrétienne qu'il y a tout intérêt à mettre en valeur. Travailler à faire connaître le sens de nos rites, l'ordonnance qui les groupe ; faire comprendre et par suite goûter les cérémonies et le chant qui les accompagne ; vulgariser les notions historiques ou symboliques nécessaires dans ce but ; expliquer les prières et les textes où s'expriment si admirablement nos dogmes et les sentiments dont notre âme doit s'inspirer, pour tout ce qui concerne Dieu et notre salut ; enseigner à s'en approprier la richesse spirituelle et à en faire profiter la vie intérieure, tout cela est souverainement louable, utile, digne des sympathies les plus chaleureuses des « amis de Dieu ». Si le zèle pour la liturgie l'embrasse tout entière, et tout d'abord la liturgie sacramentelle, s'il

sait se concilier avec le respect des dévotions et des pratiques recommandées par l'Eglise, seule directrice autorisée du culte public et de la piété privée, il ne peut manquer d'être fertile en heureux résultats de rénovation religieuse. Les prémices en sont déjà fort consolantes. Ces pages seraient bien mal comprises si l'on y voyait l'expression d'une réserve ou d'une défiance à l'égard d'une œuvre aussi nécessaire et dont le succès est si hautement désirable. Elles visent uniquement à le faciliter en écartant certains obstacles qui risqueraient de le compromettre ou de l'amoindrir.

Ferdinand CAVALLERA.

LE TEXTE PRIMITIF

DES ACTES DES MARTYRS DE SCILLI

Les martyrs de Scilli, ville de la province Proconsulaire d'Afrique, ont comparu devant le proconsul Saturninus, le 17 juillet de l'an 180, à Carthage, et ont payé de leur vie le témoignage rendu alors par eux à la foi chrétienne. Leurs *Actes*, qui contiennent le texte de leur interrogatoire, sont le premier en date des monuments de la littérature de l'Afrique chrétienne. En plus de l'intérêt que leur vaut cette haute antiquité, les *Actes* en ont un autre, qui vient de leur teneur même, c'est-à-dire leur qualité de procès-verbal judiciaire officiel. Par là ils se placent dans une série très courte de documents de la même espèce, qui ont une valeur incomparable pour l'histoire des martyrs.

Pourtant deux circonstances ont fait que ce texte n'a pas pris d'emblée la place d'honneur qui lui revient. Il n'a d'abord été connu que dans des rédactions très maltraitées par le temps et par les copistes. Les bons manuscrits ont été découverts les derniers et à une date assez récente. Sans doute, depuis lors, justice a été rendue à ces *Actes*. Cependant il est resté quelque chose des anciennes manières de parler. Peu d'historiens vont jusqu'à égaler ce texte aux *Actes* de saint Cyprien ou à la comparution de Denys d'Alexandrie, conservée par Eusèbe. On ne dit pas nettement que ce sont de vrais *Actes*, c'est-à-dire des procès-verbaux officiels de l'administration romaine.

Cette réserve injustifiée s'explique, dans une certaine mesure, par une autre raison, qui est le caractère nettement chrétien de la conclusion, qui suit, dans ce texte, la sentence prononcée par Saturninus. Comme on ne se décide pas à séparer des *Actes* proprement dits cette conclusion, on est conduit à reconnaître un air chrétien à l'ensemble du document, qui dès lors ne peut pas être considéré comme un document officiel à l'état pur.

La présente étude a pour objet l'examen attentif d'un document aussi précieux. Elle conduira à le débarrasser de certaines surcharges, dont les unes en font une rédaction chrétienne et dont les autres dissimulent la netteté de l'action judiciaire si vivement reproduite dans la rédaction primitive. Après une courte introduction sur le temps et le milieu où se place le procès, on donnera le texte avec un court commentaire. La discussion critique viendra ensuite.

***

Les origines chrétiennes de l'Afrique, comme celles de bien d'autres pays, sont marquées dans l'histoire par une page blanche. Le premier fait connu en détail est la comparution des chrétiens de Scilli devant le proconsul Saturninus, à Carthage, le 17 juillet 180. On était au début du règne de Commode. Sous cet empereur, pendant les premières années, la situation resta ce qu'elle était depuis Trajan. Juridiquement, les chrétiens ne doivent pas être recherchés, mais quand ils sont dénoncés suivant les formes légales et refusent d'abjurer, ils sont punis de mort. En fait, sous le père et prédécesseur de Commode, Marc-Aurèle, les chrétiens ont été durement poursuivis et traités. L'empereur philosophe n'a pas eu la force de réagir contre les excès d'une opinion surexcitée par les malheurs de l'empire. Comme philosophe et comme patriote, il ne supportait pas les chrétiens. Son fils Commode avait d'autres préoccupations : celle de l'amphithéâtre et celle de satisfaire son orgueil insensé. Au début de son règne, il y eut des martyrs, mais, depuis 183, l'influence de sa femme, Marcia, dévouée aux chrétiens, l'amena aux premières mesures de clémence de l'Etat romain envers le christianisme. La détente produite dès l'avènement de Commode est sensible dans le procès des Scillitains. Le proconsul est conciliant : il essaie de raisonner avec les accusés ; il leur offre un délai pour réfléchir. Il les condamne à la dernière extrémité, lorsque leur résistance apparaît insurmontable.

Quant au point de droit sur lequel se produisit le conflit de la conscience chrétienne et de la loi romaine, il est marqué dans les *Actes* très fortement : c'est l'obligation de participer au culte de Rome et d'Auguste. Ce culte qui, au troisième siècle, devait prendre un caractère surtout politique, avait encore, vers 180, le caractère religieux ou de ferveur patriotique et mystique qu'il avait au premier siècle. Le culte des détenteurs du pouvoir, pratiqué d'abord en Orient et dans les royaumes hellénistiques issus des conquêtes d'Alexandre, avait été introduit à Rome sous le premier César. Il avait été ensuite développé et répandu dans les provinces par Octave devenu Auguste, c'est-à-dire « consacré ». C'était le culte de Rome divinisée et de l'empereur vivant, sous le nom d'Auguste, auquel on joignait quelquefois des *divi*, empereurs défunts divinisés par la cérémonie de l'apothéose ou consécration. De là le culte de Rome et d'Auguste ou de l'Auguste, comme le voudrait une traduction plus exacte mais non usuelle.

Ce culte était pratiqué par les provinces, par les cités et par les particuliers, dans des institutions soigneusement réglées et hiérarchisées. C'était la religion officielle de l'empire, celle qui, reconnue partout, s'élevait au-dessus des cultes nationaux et donnait une ex-

pression éminente à la fidélité religieuse et politique. A une époque où la notion du Dieu personnel était singulièrement obscurcie et où on voyait le divin partout, on n'avait qu'empressement et bonheur à vouer un culte religieux à la puissance politique créée par Rome et exercée par l'empereur. Comment ne pas appeler divine l'autorité qui donnait au monde la paix et la civilisation ? Pour les païens, tout pouvoir bienfaisant étant divin, celui de Rome, le plus bienfaisant de tous, méritait d'être placé parmi les puissances divines et au premier rang d'entre elles. Ainsi s'est fait que la mise en demeure adressée aux chrétiens d'obéir aux lois de l'Empire les a souvent conduits devant Rome et Auguste divinisés. Encore pendant la dernière persécution, Dioclétien, Maximien Hercule, Maximin se sont efforcés de raviver ce culte et d'en utiliser l'organisation, qui s'étendait à tout l'empire, comme un système d'inquisition et de répression contre les chrétiens

***

On va transcrire la traduction des *Actes* (1) en français. Celle-ci présente les trois particularités suivantes, qui proviennent de ce que, pour plus de clarté, on y introduit comme des faits provisoirement admis, les résultats proposés dans la présente étude critique.

1° Cette traduction supprime, comme étant une addition chrétienne, la finale suivante de l'édition Robinson, où sont ajoutés six nouveaux noms aux six noms primitifs. Voici le texte latin de cette addition supprimée ici : « Speratus dixit : *Deo gratias agimus*. — Nartzalus dixit : *Hodie martyres in caelis sumus. Deo gratias*. — Saturninus proconsul per præconem dici iussit : Speratum, Nartzalum, Cittinum, *Veturium, Felicem, Aquilinum, Lætantium, Iannariam, Generosam*, Vestiam, Donatam, Secundam duci iussit. — Universi dixerunt *Deo gratias* et statim decollati sunt pro nomine Christi. »

Le caractère chrétien de cette finale (à supprimer par conséquent d'un document d'origine officielle païenne) et l'interpolation des six noms nouveaux imprimés ci-dessus en italiques, sont les *deux points* sur lesquels cette étude s'engage d'une manière très ferme et qui ont pour résultat : le premier, d'augmenter la valeur historique du texte ainsi rendu à sa teneur primitive ; le second, de supprimer six noms

(1) La meilleure édition de ces *Actes* est la suivante : Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literatur. Ed. by J. A. Robinson. Vol. I. Cambridge, 1891, p. 112 Sq. Mais l'auteur a ignoré deux manuscrits français. (Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XI (1892), p. 102).

Le texte de Robinson est reproduit dans O. Gebhardt. *Acta martyrum selecta*. Berlin, 1902, p. 22 et C. Kirsch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Fribourg en Brisgau, 1910, p. 45. Mais ces deux auteurs ne reproduisent pas les variantes de l'édition de Robinson. Comme je n'ai pas réussi à me procurer celle-ci, il ne m'est pas possible d'essayer de l'améliorer en utilisant les deux manuscrits négligés par M. Robinson. Dans ces conditions, je donne une traduction du texte reproduit par Gebhardt et Kirsch.

interpolés et, en écartant ces fausses indications, de donner au morceau plus de cohérence et d'unité.

2° Cette traduction introduit une correction dans la liste des martyrs, au début du morceau. Voici cette liste, d'après l'édition Robinson : « *In secretario impositis* Sperato, Nartzalo et Cittino, Donata, Secunda, Vestia, *Saturninus proconsul dixit.* » Pour des raisons qui seront dites plus loin, on propose de lire : « Nartzalo [qui] et Cittinus. » Mais cette correction n'a pas du tout l'importance ni la certitude des deux précédentes. Elle est présentée, à titre de conjecture vraisemblable, pour essayer de rendre compte d'une particularité du texte de ces *Actes*.

3° En conséquence des corrections indiquées au 1° et au 2° et par voie de corollaire, la traduction supprime les mots placés ci-dessous entre crochets, dans le texte authentique de la sentence du juge, à la fin du morceau, et dont voici la teneur en latin : « *Saturninus* proconsul decretum ex tabella recitavit : *Speratum*, (*Nartzalum*) *Cittinum*, *Donatam*, *Vestiam*, *Secundam* (et ceteros) *ritu christiano se vivere confessos*, etc.

Voici la traduction du texte :

ACTES DES MARTYRS DE SCILLI (1)

(17 JUILLET DE L'AN 180).

Sous le consulat de Præsens (2) et de Condianus, à Carthage, le seizième jour avant les calendes d'août (3), Speratus, Nartzalus (surnommé) Cittinus, Donata, Secunda et Vestia (4), ayant été conduits dans le cabinet du juge,

SATURNINUS, proconsul (5), dit : « Si vous revenez à de meilleurs sentiments, vous pouvez obtenir le pardon de l'Empereur notre Maître ». — SPERATUS dit : « Nous n'avons fait aucun mal ; nous n'avons pris part à aucune iniquité ; nous n'avons maudit personne ; quand on nous a maltraités, nous avons dit merci. Aussi *nous respectons tous notre Empereur.* »

SATURNINUS, proconsul, dit : « Et nous autres, nous avons de la religion (6) et notre religion est la simplicité même et *nous jurons par le Génie* (7) *de l'Empereur notre Maître*, et nous faisons des prières

(1) Localité de la province proconsulaire d'Afrique ayant pour capitale Carthage.
(2) Præsens était consul pour la seconde fois.
(3) Ces dates romaines correspondent au 17 juillet 180.
(4) Les deux premiers noms désignent des hommes, et les trois suivants, des femmes.
(5) Titre du gouverneur de la province. Les martyrs avaient été amenés de Scilli à Carthage.
(6) Allusion à l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens.
(7) Ce Génie était l'esprit divin de l'empereur.

pour sa vie : toutes choses que, vous aussi, vous devez faire ». — SPERATUS dit : « Si tu veux bien m'écouter d'un esprit calme, je dirai le secret de notre religion qui est la simplicité même, elle aussi. »

SATURNINUS, proconsul, dit : « Tu commences à attaquer notre religion ; je ne t'écoute pas. *Il s'agit de jurer par le Génie de l'Empereur notre Maître !* » SPERATUS dit : « Quant à moi, *je ne sers pas le pouvoir* [divinisé] *de ce monde, mais je sers Dieu* qu'aucun homme n'a vu et ne peut voir de ses yeux mortels. Je n'ai pas volé, et, si j'achète quelque chose, je paie tous les droits. Je connais *mon Maître, le Roi des rois* et l'Empereur de toutes les nations. »

SATURNINUS, proconsul, dit aux autres accusés : « Cessez d'avoir de pareilles idées ». — SPERATUS dit : « *Le mal, c'est d'être homicide, de donner un faux témoignage.* »

SATURNINUS, proconsul, dit : « Cessez donc de partager cette folie ». — CITTINUS dit : « Nous autres, nous ne craignons personne, si ce n'est notre Maître, qui est dans le Ciel ». — DONATA dit : « *Honneur à César, comme Empereur, mais crainte devant Dieu seul !* » — VESTIA dit : « *Je suis chrétienne !* » — SECUNDA dit : « *Ce que je suis, je le reste !* »

SATURNINUS, proconsul, dit à SPERATUS : « Tu restes chrétien ? » — SPERATUS dit : « *Je suis chrétien !* » — *Tous les autres dirent de même.*

SATURNINUS, proconsul, dit : « Voulez-vous du temps pour réfléchir ? » — SPERATUS dit : « Devant un devoir pareil, il n'y a pas à réfléchir. »

SATURNINUS, proconsul, dit : « Qu'y a-t-il dans votre *cassette ?* » — SPERATUS dit : « Des livres (évangiles) et des lettres de Paul, un homme juste ! »

SATURNINUS, proconsul, dit : « Prenez un *sursis* de trente jours et réfléchissez ». — Pour la seconde fois, SPERATUS dit : « *Je suis chrétien !* » — Et *tous les autres dirent de même.*

SATURNINUS, proconsul (1) lut sur sa *tablette* : « Speratus, Cittinus, Donata, Vestia, Secunda ont avoué vivre à la façon *chrétienne*. Ayant eu la facilité de revenir à la *vie romaine* (2), ils ont persévéré dans leur *obstination*. Il est ordonné qu'ils soient punis par le glaive. »

∴

C'est de ce document qu'on voudrait montrer qu'il est un *Acte* de martyr, dans toute la rigueur du terme. Un Acte de ce genre est un

(1) Le juge arrêtait la sentence, la faisait écrire par le greffier et la lisait.

(2) Ces manières de parler s'expliquent ainsi. Pour les païens, les chrétiens étaient la troisième espèce d'hommes. Les deux premières étaient les Romains et les Juifs. Les chrétiens étaient comme une humanité à part dans l'empire païen.

procès-verbal ou plutôt une sténographie de la comparution du martyr devant le juge. Pendant que le magistrat interrogeait et que le chrétien répondait, un scribe tachygraphe notait toutes les paroles dites. C'était là un usage de la procédure méticuleuse et paperassière des Romains en matière judiciaire, une variété du compte rendu sténographique relatif à toute espèce d'enquête et dont nous avons plusieurs spécimens. La caractéristique commune de ces documents est un protocole initial dans lequel sont mentionnés le jour, le lieu et les personnages de la procédure. Puis vient la notation des paroles dites, le changement d'interlocuteur étant annoncé par la formule : X. *dixit*. Certains *Actes* de martyrs répondent exactement à ce schema, par exemple ceux de saint Cyprien ; ceux de la comparution de Denys d'Alexandrie et de plusieurs clercs devant le juge. Ceux de saint Cyprien contiennent une donnée complémentaire : la sentence portée contre l'évêque de Carthage.

Or le texte des martyrs de Scilli est tout à fait conforme à ces diverses sténographies judiciaires ; protocole initial, dialogue noté de manière identique et sentence capitale. Ainsi ce morceau appartient à un genre littéraire ou administratif très déterminé et qui a des lois strictes. La critique a donc de la prise sur lui. Les lois de ce genre de documents fournissent un moyen de contrôle pour apprécier l'état actuel de notre texte. Une dérogation grave à ces lois doit être examinée de près et n'être admise comme primitive que sur de bonnes raisons. Et ce principe une fois posé, l'application suit d'elle-même et sans difficulté.

Six noms ont été ajoutés a la liste des martyrs de Scilli.

1° Le protocole initial ne mentionne que six chrétiens présents (Speratus. (Nartzalus), Cittinus, Donata, Secunda, Vestia). Il n'y en avait donc pas davantage dans le cabinet du juge et, dans l'affaire, il s'agit seulement de six chrétiens. Cette conclusion résulte de la nature même du document dont il s'agit. Celui-ci est un compte rendu sténographié destiné à fournir des références officielles. A quoi sert-il si tous les accusés ne sont pas mentionnés ? D'ailleurs d'après quels principes justifier la mention des uns et l'exclusion des autres ? Ce serait le triomphe de l'arbitraire, abus dont l'usage du compte rendu veut précisément exclure jusqu'à l'apparence. Or ici pas la moindre allusion n'est faite à la présence d'autres accusés, pas même sous la formule *et ceteri*.

A l'appui de cet argument tiré de la nature des choses, on peut invoquer le témoignage des anciens. L'obligation de mentionner le nom de tous les accusés en tête d'un compte rendu judiciaire était si

manifeste qu'elle a amené, dans un récit de martyre, un incident qui, réel ou inventé, témoigne de l'antique usage. C'est dans les *Acta sanctorum Maximi, Quintiliani, Dadae.*

C'est un dialogue entre le proconsul et le greffier. « Pendant que Magnilien, le scribe, écrivait les réponses des chrétiens, le proconsul Gabinius lui dit : *As-tu inscrit les noms de tous* ? Magnilien répondit : *Si ta Puissance l'ordonne, je lirai mon texte.* Le proconsul Gabinius dit : *Lis le.* Alors Magnilien, le scribe, dit et lut : *Les noms que j'ai notés sont les suivants : Maxime, Dadas et Quintilien* (1) ».

Il n'y avait donc à comparaître devant Saturninus que six chrétiens. La chose est si claire qu'elle a été ainsi comprise par les copistes qui ont transcrit ces Actes, en les modifiant parfois légèrement : modifications qui, dans le protocole initial, disent qu'il n'y a que six chrétiens présents.

2° Si l'induction précédente est vraie, à savoir que six chrétiens seulement ont comparu devant Saturninus, il n'y a donc pas eu plus de six condamnations à la fin de l'interrogatoire. En fait la conclusion tirée du raisonnement qui précède est tout à fait justifiée par le texte des actes. En effet, la sentence lue par le proconsul contient les six noms du protocole initial et pas davantage : constatation qui vérifie péremptoirement la conclusion précédente.

Car comment admettre une sentence capitale qui ne mentionne pas tous les condamnés et qui nous arrivant sous diverses formes n'est acceptable dans aucune de ces rédactions? C'est d'abord la leçon du texte transcrit plus haut et qui est celle des éditions critiques. La sentence énumère les six noms connus et ajoute : « *et ceteros ritu christiano se vivere confessos* » ; ensuite le texte d'une version grecque très ancienne où on lit « *et absentes* (τοὺς ἀφάντους), *omnes qui christiano ritu se vivere confessi sunt* », et enfin la leçon de la plupart des manuscrits latins : *et omnes qui christiano ritu se vivere confessi sunt.* » Ce sont là des textes incohérents : comme il s'agit de gens absents, on ne comprend pas qu'ils soient condamnés pour une profession de foi qu'ils n'ont pas faite.

Dira-t-on qu'il s'agit là de chrétiens présents dans le cabinet du juge? Mais pourquoi n'est-il pas fait mention d'eux au début de la comparution, au moins par la formule *et ceteri*? En second lieu les mots *et ceteri* dans une sentence capitale sont la négation de toute procédure régulière. On ne saurait songer à attribuer de pareils procédés aux Romains. Rien n'est mieux attesté que le soin avec lequel ils tenaient les registres des affaires criminelles. A quoi bon des sténographes pour aboutir à des à peu près de ce genre?

Pourquoi prononcer une sentence écrite (*ex tabella*), pourquoi impo-

(1) *Acta Sanctorum*, t. II d'avril, p. 974.

ser cette lecture au proconsul lui-même, comme faisait la loi romaine, si c'est pour consacrer la paresse du juge qui ne lit que la moitié des noms, laissant à l'initiative des bourreaux de chercher au petit bonheur, les *et ceteri* dont il s'agit. De tels procédés seraient d'une bouffonnerie déplacée.

Donc, il n'y a eu, dans cette audience, que six accusés devenus des condamnés, après la sentence. Les six noms supplémentaires représentent, dans le texte primitif, une interpolation dont il y aura lieu plus loin de rechercher l'origine.

3° Les six noms qui ne se trouvent ni dans le protocole initial, ni dans la sentence du proconsul se rencontrent après celle-ci, à la fin des Actes, dans une proclamation faite par le héraut et ordonnant de conduire les condamnés au supplice. Mais ce morceau a le caractère d'une addition au texte primitif et cela pour deux raisons.

Ici, ce détail d'audience, l'intervention du héraut se révèle comme déplacé et inventé. Le héraut intervenait dans les assises tenues par le magistrat *in conventu forensi*. De sa voix tonnante, il donnait l'ordre d'introduire les accusés ; parfois même il transmettait les interrogations du juge, afin que tout le peuple pût les entendre. Mais la procédure relative aux martyrs de Scilli est toute différente. Elle a lieu *in secretario*, c'est-à-dire dans le cabinet du juge. Celui-ci interroge lui-même. La présence du héraut à la *vox horrida* n'avait aucune raison d'être dans ce genre d'instruction et en un pareil local.

Cette première raison amène à considérer comme interpolée la proclamation du héraut où sont mentionnés douze martyrs au lieu de six. Elle est confirmée par une autre constatation : le caractère chrétien de toute cette finale. Nul n'admettra que ce passage ait pu se trouver dans les Actes officiels. Ceux-ci se terminaient à la sentence. Tout ce que les chrétiens pouvaient ajouter n'intéressait aucunement le greffier.

De la sorte tout concorde. 1° Pour les raisons dites ci-dessus, les six noms supplémentaires (Veturius, Felix, Aquilinus, Laetantius, Ianuaria, Generosa) n'appartiennent pas au texte primitif. 2° Pour les motifs qui viennent d'être exposés, le passage où se trouvent ces six noms supplémentaires est une addition postérieure.

Ces conclusions tirées de l'examen du seul texte des Actes sont vérifiées par un témoignage ancien et indépendant des Actes. C'est celui d'un martyrologe carthaginois qui a été versé dans le martyrologe hiéronymien. On y lit, au 17 juillet :

CARTHAGINE

GENEROSE et IANUARIE et SILICITANORUM [SCILLITANORUM].

Il s'agit là de deux groupes de martyrs honorés à Carthage, le même jour. Donc Generosa et Ianuaria n'appartenaient pas d'abord

au groupe des Scillitains, qui avaient une église à eux dédiée à Carthage. Or ces deux martyrs Ianuaria et Generosa sont deux des six martyrs supplémentaires ajoutés après coup aux six martyrs primitifs de Scilli, dans le texte actuel des Actes. Il y a donc accord entre les résultats de l'examen critique des Actes et le témoignage de l'ancien martyrologe carthaginois. Cette concordance d'arguments indépendants est le meilleur garant de la certitude historique.

Dès lors les six noms supplémentaires sont exclus de notre texte par deux procédés différents mais également légitimes. Generosa et Ianuaria en sont exclues : 1° parce que ne se trouvant ni dans le protocole initial ni dans la sentence, elles doivent être des interpolations et 2° parce que en fait le martyrologe carthaginois les met en dehors du groupe des Scillitains. — Veturius, Felix, Aquilinus et Lætantius en sont exclus : 1° parce qu'ils ne sont mentionnés ni dans le protocole initial ni dans la sentence et apparaissent ainsi comme des interpolations ; 2° parce que cette induction est vérifiée par le fait, dont témoigne le martyrologe carthaginois, que Generosa et Ianuaria ont été réellement interpolées dans le texte actuel des Actes. Le fait de l'interpolation de deux noms étant ainsi acquis, il n'y a aucune raison de séparer les quatre derniers noms des deux premiers.

Discussion des notices du « Martyrologe hiéronymien » aux 17 et 18 juillet.

Pour que ce témoignage tiré du martyrologe carthaginois conserve toute sa force, il est nécessaire de rétablir le texte du martyrologe hiéronymien au 17 juillet.

On sait ce qu'est le martyrologe dit hiéronymien. C'est le premier martyrologe universel. Dans son état actuel, il constitue le terme final d'un long travail de compilation commencé en Orient au quatrième siècle et après bien des vicissitudes, terminé à Auxerre au début du septième siècle. Ses principaux éléments sont un martyrologe syriaque, un martyrologe de Nicomédie, des martyrologes d'Afrique, d'Italie, des notices gallicanes, etc. Comme tant d'autres ouvrages de l'antiquité chrétienne, celui-là nous arrive sous un faux nom. Pour lui donner plus de crédit, on l'a attribué à saint Jérôme. De là son nom : martyrologe hiéronymien, qui est encore employé par les historiens, bien qu'il soit reconnu universellement comme inexact (1).

Rien n'étant plus difficile à copier exactement que des noms propres sans liaison entre eux, les listes du martyrologe hiéronymien, nous

(1) Il y a une édition du Martyrologe hiéronymien par J. de Rossi et L. Duchesne, dans les *Acta sanctorum* des Bollandistes, tome II de novembre, première partie, Bruxelles, 1894.

arrivent dans un état pitoyable et d'autant plus mauvais, suivant qu'il s'agit de notices plus ou moins anciennes, c'est-à-dire qui ont été plus ou moins souvent copiées. C'est ainsi que les notices gallicanes, les dernières ajoutées, sont dans un état de conservation bien meilleur que les autres. On a comparé très heureusement l'état actuel du martyrologe hiéronymien aux ruines d'une de ces villes antiques écroulées, dont les archéologues étudient et relèvent les débris : travaux immenses et qui ne peuvent pas être couronnés d'un succès complet. Mais le martyrologe hiéronymien étant la combinaison des listes martyrologiques les plus anciennes, l'historien est bien obligé d'aller y voir, s'il ne veut pas négliger et dédaigner quelques-uns des témoignages les plus vénérables du passé chrétien.

Dans le martyrologe hiéronymien, les martyrs de Scilli figurent à deux jours consécutifs de juillet (1) ; au 17 (XVI kalendas) et au 18 (XV kal.)

Voici la liste du 18 juillet. La colonne de gauche donne le texte du manuscrit de Berne (fin du huitième siècle) dans lequel les noms sont parfois déformés ou déplacés. La colonne de droite donne une reconstitution partielle du texte de gauche. Une même série de chiffres (de 1 à 10) se retrouve dans chacune des deux colonnes. Chaque chiffre acompagnant le même mot, on a un moyen facile de comparer la fausse leçon et la véritable. Dorostorum est une ville de l'ancienne Mœsie (aujourd'hui Silistrie).

Martyrologe hiéronymien (18 juillet).

Ms. de Berne.	Texte corrigé (A.)
In Dorostoro,	In Dorostoro,
Emeliani, Bassi,	Emiliani, Bassi,
Maximi, Pauli,	Maximi, Pauli.
Secunde. Donate [1],	. . . . .
In Africa, Aquilini,	In Africa, *Aquilini*,
Sperati, Ciuini [2].	*Sperati, Cittini* [2],
Felicis, Crestini [3],	*Felicis*, (Crestini [3]),
. . . . .	*Secunde, Donate* [1],
Lutati [4], Nazari,	*Laetantii* [4] *Nazari*,
Vetose [5], Gerose [6],	*Veturi* [5] *Generose* [6],
Ianuarie, I T. Ianuarie [7],	*Ianuarie*, I T. Ianuarie [7],
Titiani [8], Arnulfi [9],	(Titiani [8]) [Arnulfi [9]]
Confessoris [9], Hesse [10].	[Confessoris [9]], *Vestie* [10].

(1) Cette répétition peut provenir soit d'une erreur, soit de la date différente à laquelle se célébrait la fête dans les églises dont les martyrologes ont été fondus. Cette dernière supposition paraît la plus probable. Les martyrs de Scilli sont marqués au 18 juillet dans l'ancien calendrier carthaginois publié par Ruinart, *Acta martyrum sincera*. Paris, 1689, p. 694.

Dans la liste corrigée (A), sous la rubrique In Africa, on reconnaît, imprimés en italiques, les noms des douze Scillitains du texte actuel, mêlés à d'autres noms dont il faudra essayer de déterminer l'identité. Deux martyres de Scilli, Secunda et Donata, dont les noms étaient passés dans le casier de Dorostorum, ont repris leur place parmi les martyrs d'Afrique. Cittinus, Lætantius, Veturius, Generosa, Vestia redeviennent reconnaissables dans leurs noms rendus à leur forme première. Saint Arnoul, évêque de Metz (mort en 641), et tige des Carolingiens, apparaît ici comme un élément étranger dans la liste des Scillitains. (Crestini) se dénonce comme une déformation de Cittinus. (Titiani) est un autre intrus imaginaire, dont la naissance s'explique probablement par une combinaison injustifiée de lettres de la précédente écrite sous la forme *Ianuari(i IT. Ianu)arii*, le premier *i* entre parenthèses ayant été pris pour un *t*. A noter une erreur: deux Ianuaria au lieu d'une seule.

Nous pouvons maintenant aborder la restitution du texte du martyrologe hiéronymien pour le jour précédent (XVI *Kalendas Augusti*).

Martyrologe hiéronymien (17 juillet).

Ms. de Berne.	Texte corrigé (B)
In Africa, Aquilini, Sperata	In Africa Aquilini, Sperati,
Schinduni, Bituri,	Schinduni, Bituri,
Azardi.	Azardi.
Mediolano, Marcelli.	Mediolano, Marcelli.
Carthagine,	Carthagine,
Generose, Ianuarie,	*Generose Ianuarie*,
et Silicitanorum.	et Scillitanorum.
et alibi sancti Maimme [11].	. . . . .
In Anxie [12], Nazari,	*Laetantii* [12] *Nazari*,
Veturi, Ianuarii,	*Veturi, Ianuarie*,
Secunde, Donate,	*Secunde, Donate*,
Bessie [13], Maxime [14],	(Bassi [13], Maximi [14]),
Pauli [15], Aquilini,	(Pauli). *Aquilini*,
. . . . .	[*Sperati* [16], *Cittini* [17]],
Felicis, Cutate [18],	*Felicis*, (Cutate [18]),
Titiane [19], Besse [20],	(Titiani [19]), *Vestie* [20],
Siriane, Entati,	(Siriane [21], Entati [22]).
Autissiodero.	(*Et alibi sancti Mamme* [11]).
Theodosi episcopi.	Autissiodero,
	Theodosi episcopi.

Ici encore, sous la rubrique Carthagine, on trouve imprimés en italiques les noms des martyrs scillitains. La formule *Et alibi sancti Mamme* se révèle comme une interpolation. Par suite d'un déplacement, cette formule est venue se mettre dans la liste des Scillitains.

Elle a amené la déformation de *Laetantii*. Celui-ci, se trouvant en tête d'une liste, a été pris pour un nom de lieu : il est devenu *In Anxie*, localité qui ne se trouve dans aucun atlas. Les noms de Speratus et de Cittinus étant tombés de la liste, il y a lieu de les remettre à leur place.

Que penser des noms qui restent, intercalés dans ceux des Scillitains, et qui sont placés ici entre parenthèses? Plusieurs sont déjà connus et se trouvent sur la liste A, du 18 juillet, qui vient d'être reconstituée. Nous reconnaissons un saint imaginaire passé du 18 juillet au 17. C'est *Titiani*. Un autre nom, qui est déformé, est tout de même reconnaissable, grâce à son compagnon. C'est *Cutate* (n° 18) compagnon de *Felicis*. On peut y voir une déformation de *Crestini* qui accompagne Felicis au 18 juillet. *Entati* (n° 22) ressemble bien à une déformation de *Cutate* (n° 18) : ce serait alors la troisième des formes erronées par lesquelles est passé successivement le nom de Cittinus. Quant à *Siriane* [21], il ne peut être qu'une mauvaise leçon et provient probablement de *Titiani* [19].

Reste à expliquer la présence de *Bassus*, *Maximus* et *Paulus*, au milieu des Scillitains et la double mention de Ianuaria, dans le texte B, après le titre Carthagine.

Ces particularités proviennent de la liste martyrologique (C) dont on s'est servi pour introduire les noms des Scillitains dans le texte (B). Dans ce dernier, la mention des martyrs de Carthage ne comprenait d'abord que les noms suivants :

CARTHAGINE
Generose, Ianuarie
et Scillitanorum

Cette mention collective des Scillitains n'a pas paru suffisante. On a voulu avoir, à cet endroit (17 juillet), la liste des martyrs de Scilli. Où est-on allé la chercher? A la date du 18 juillet, dans un manuscrit du martyrologe hiéronymien où elle était déformée et à peu près de la manière suivante :

Martyrologe hiéronymien (18 juillet)

Texte déformé (C).	Texte exact (D).
In Dorostoro	In Dorostoro
Emiliani.	Emiliani, *Bassi*,
. . . . .	*Maximi*, *Pauli*.
In Africa,	In Africa, Aquilini
Laetantii, Nazari,	Sperati, Cittini,
Veturi, Generose,	Felicis,
Secunde, Donate	Secunde, Donate,
Bassi, *Maximi*,	

Pauli, Aquilini,	Laetantii, Nazari,
Sperati, Cittini,	Veturi, Generose,
Ianuarie, item Ianuarie	Ianuarie, item Ianuarie,
Felicis, Vestie.	Vestie,

Pour compléter le texte B, on s'est servi du texte déformé C, dont deux particularités seulement intéressent la question présente : 1° Bassus, Maximus, Paulus, qui, dans le texte exact D, appartiennent au casier Dorostorum, sont passés au casier IN AFRICA, c'est-à-dire au milieu des Scillitains, d'abord dans C, puis, de là dans B, où ils se trouvent encore. — 2° Dans C, comme dans D, comme dans A, le nom de Ianuaria figure deux fois et celui de *Generosa*, une fois.

En fin de compte, le texte actuel B a été obtenu par la combinaison : 1° du texte

CARTHAGINE

GENEROSE, IANUARIE et SCILLITANORUM

qui reproduit un martyrologe carthaginois et 2° du texte C. Si l'auteur de cette combinaison s'était contenté d'additioner les deux listes, nous aurions eu, dans B, deux Generose et trois Ianuarie. Mais le remanieur a évité ces doubles emplois. Il n'a maintenu seulement qu'une des deux Ianuarie de C. — Ainsi est expliquée la forme particulière sous laquelle le texte B donne la liste des douze Scillitains des Actes interpolés.

L'exposé un peu minutieux qui précède était nécessaire pour montrer le caractère primitif et ancien de la mention CARTHAGINE, *Generose, Ianuarie et Scillitanorum*, au 18 juillet, dans le martyrologe hiéronymien. Il a conduit à relever un petit coin de l'immense ruine constituée par le martyrologe hiéronymien. Il montre, par un exemple, les multiples causes d'erreur que comportent la transcription et la transmission d'un martyrologe : déplacements de noms, qui passent d'un casier dans un autre et qui enrichissent une Eglise au détriment d'une autre ; interpolations qui viennent couper une liste et l'exposer à des causes supplémentaires d'erreur ; fautes d'orthographe greffées les unes sur les autres et qui viennent augmenter le martyrologe de noms imaginaires, *etc.*

***

RETOUCHES AU TEXTE PRIMITIF.

Ainsi se trouvent exposées les raisons qui amènent à considérer comme étrangers au groupe des martyrs Scillitains et comme interpolés dans les *Actes*, les six noms : Veturius, Felix, Aquilinus, Laetantius, Ianuaria, Generosa. Et c'était là le premier point à déter-

miner dans cette étude (Cf. p. 110, 1°). Restent les deux autres points (*Ibid.*, 2° et 3°).

La conjecture « Nartzalo [qui] et Cittin*us* », dans l'énumération des martyrs, au début des Actes (1) est d'un intérêt minime pour le fond et on ne saurait en donner une justification proprement dite. Il reste que Nartzalus est le seul des martyrs scillitains dont il n'est rapporté aucune parole au cours du procès authentique. Cette circonstance surprenante, dans le procès-verbal d'une action judiciaire, s'expliquerait si Nartzalus et Cittinus étaient le même personnage, Cittinus (habitant de Cittium) étant le surnom usuel de Nartzalus. Ainsi s'expliquerait aussi la présence de la conjonction *et* entre les deux noms de Nartzalus et de Cittinus, conjonction qui, sans cela, n'a pas de raison d'être.

Le troisième point (p. 111, 3°) est relatif à la sentence du juge. Voici le texte latin établi par M. Robinson : « Saturninus proconsul decretum ex tabella recitavit : Speratum, (*Nartzalum*), Cittinum, Donatam, Vestiam, Secundam (*et ceteros*) ritu christiano se vivere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt, gladio animadverti placet ».

La lecture proposée ici pour cette phrase admet deux suppressions. La première est celle de Nartzalus, par laquelle on maintient une conjecture proposée ci-dessus, sans prétendre augmenter par là les chances modestes qu'elle a de rencontrer juste. La seconde suppression est celle des mots *et ceteros*. Une fois six noms ajoutés aux noms des Scillitains, il était indispensable de faire, dans la sentence du juge, une place à ces nouveau venus. Pour cela, deux moyens se présentaient : 1° l'interpolation des six noms dans la sentence ; 2° l'interpolation d'un nom collectif. C'est cette seconde solution qui a été adoptée. De là l'interpolation des deux mots *et ceteros*, qui était aussi naturelle qu'économique.

Si, comme on croit l'avoir démontré, les six noms supplémentaires qui se trouvent dans la conclusion des *Actes* sont une interpolation et doivent être supprimés, pour avoir le texte primitif, les mots *et ceteros* de la sentence ont le même caractère et doivent avoir le même sort, c'est-à-dire être supprimés.

Il y a plus. Ici, l'on peut invoquer le témoignage des manuscrits. Les mots *et ceteros* ne se trouvent pas dans tous les manuscrits. Ils manquent par exemple dans le texte de Chartres (2), où on lit : « Spe-

(1) Voici la phrase complète : « In secretario impositis Sperato, *Nartzalo et Cittino*, Donata, Secunda, Vestia, Saturninus, proconsul dixit ».

(2) Ms 190 de la Bibliothèque de Chartres, texte publié dans les *Analecta Bollandiana* (1889), p. 7. Les manuscrits connus des *Actes* des martyrs scillitains sont indiqués dans les *Indices* des *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, 1894, p. 75.

ratum, Nartallum. Cithinum, Donatam, Bestiam, Secundam, christiano ritu se vivere confessos etc. » Or ce manuscrit est un des meilleurs. Il y a donc lieu d'examiner de près la tradition textuelle à cet endroit. Je ne puis le faire ne disposant ni des manuscrits dont l'existence est signalée, ni comme je l'ai dit plus haut, des variantes de l'édition Robinson

Mais les textes édités permettent de signaler une seconde particularité des manuscrits à cet endroit. A la place de la leçon *et celeros*, certains manuscrits ont la leçon *et omnes* (1). C'est là un second motif de croire que la leçon *et celeros* n'est pas primitive. On comprend très bien qu'on ait remplacé *et omnes* par *et celeros* ; on ne comprend pas l'inverse. Or, la teneur primitive de la sentence a fort bien pu être la suivante : « Speratum, Nartzalum, Cittinum, Donatam, Vestiam, Secundam, OMNES ritu christiano se vivere confessos, quoniam, *etc.* » Qu'on se rappelle la formule qui revient à deux endroits dans les *Actes* : « et cum eo [Sperato] OMNES consenserunt. » Il est assez naturel qu'un mot important de l'interrogatoire revienne dans la sentence. Le témoignage des manuscrits amène donc à penser que le mot *omnes* de la sentence a été remplacé par *et celeros* lorsque six noms nouveaux ont été ajoutés à la liste des Scillitains. Sur ce point, le témoignage des manuscrits vient donc s'ajouter aux raisons indiquées plus haut.

Le texte grec des *Actes* (2) contient à cet endroit une troisième leçon *et absentes qui* καὶ τοὺς ἀφάντους ὄσοι. L'invraisemblance de cette leçon a été indiquée plus haut.

En résumé, la diversité de la tradition textuelle à cet endroit montre l'embarras des rédacteurs. Or c'est précisément l'endroit où devait se faire la soudure des six nouveaux noms aux noms primitifs. La soudure a été mal faite et atteste encore la situation vraie qu'elle devait dissimuler.

CONCLUSION.

Enfin, comment peut-on se représenter la manière dont s'est faite l'addition des six nouveaux noms à ceux des Scillitains? Dans la transcription suivante de la finale ajoutée par l'interpolateur, les noms ajoutés sont imprimés en italiques :

(1) C'est le cas : 1° du ms. Bibl. Nat. *lat.* 5306, publié par RUINART, dans *Acta martyrum sincera*, p. 79, Paris, 1689 ; 2° des mss. 2179 et 2180 des *Nouvelles acquisitions*, du même fonds et publiés dans B. AUBÉ, *Les Chrétiens dans l'Empire romain, de la fin des Antonins, au milieu du troisième siècle*, Paris, 1881 p. 503. Le ms 2179 est du neuvième siècle et peut-être du huitième. C'est le cas 3° du ms. de Tolède publié dans les *Acta Sanctorum*, t. IV de juillet, p. 214. Paris, 1868.

(2) O. GEBHARDT, *Acta martyrum Selecta*, Berlin, 1902, p. 25.

« Speratus dixit : Deo gratias agimus. Nartzalus dixit : Hodie martyres in caelis sumus. Deo gratias. Saturninus proconsul per praeconem dici iussit : Speratum, Nartzalum, Cittinum, *Veturium*, *Felicem*, *Aquilinum*, *Laetantium*, *Ianuariam*, *Generosam*, Vestiam, Donatam, Secundam duci iussi. Universi dixerunt : Deo gratias. Et statim decollati sunt pro nomine Christi (1) ».

Comme on l'a vu, ces six noms sont ceux de deux martyres de Carthage (Ianuaria, Generosa) et de quatre martyrs d'Afrique (Veturius, Felix, Aquilinus, Laetantius) tous honorés le 17 ou le 18 juillet, c'est-à-dire les mêmes jours que les martyrs de Scilli.

On remarquera que les six noms interpolés forment un bloc qui se sépare facilement du contexte dans lequel il a été introduit. Ces six noms ont-ils été interpolés tous ensemble, en une fois ? Tout le fait croire. Désignant des saints d'Afrique honorés le même jour que les martyrs de Scilli, ils se seront d'abord associés avec ces derniers, dans un martyrologe, et se seront ensuite imposés à un copiste des *Actes*. Peut-être pourrait-on distinguer deux additions successives. Dans la finale qui vient d'être transcrite, la première addition comprendrait les paroles de Speratus et de Nartzalus, dont le silence jusqu'à ce moment paraissait surprenant. La seconde addition commencerait avec les mots *Saturninus proconsul*, jusqu'à la fin.

Après cela, en remontant, on a voulu corriger le texte de la sentence. De là vient la retouche *et ceteros* de certains textes latins et celle καὶ τοὺς ἀφάντους du texte grec. Il restait à effectuer une retouche analogue dans l'énumération des martyrs au début des *Actes*. Mais les remanieurs ne sont pas remontés jusque-là (2).

Louis Saltet.

(1) Dans ce morceau, à lui seul, le retour des mots « per præconem *dici iussit*... Secundam *duci iussi* » montrent qu'il y a quelque chose à faire pour le rétablissement du texte.

(2) Il y a toujours quelque chose à ajouter quand on s'occupe du martyrologe hiéronymien. Dans la transcription qui est faite plus haut de la notice du 18 juillet (texte A) et de la notice du 17 juillet (texte B), on remarquera que la notice In Africa commence de manière identique dans A et B. (*Aquilini. Sperati*). *Bituri* de B est certainement *Veturi* de A. Les variantes de *Schinduni* de B dans les divers manuscrits montrent qu'il y a là une déformation de *Cittini*. En somme, la notice In Africa de B paraît être une forme incomplète de la notice correspondante dans A. Ces constatations montrent combien est compliquée la structure du martyrologe hiéronymien.

Sur les *Actes* des martyrs Scillitains, voir O Bardenhewer, *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne*, Fribourg-en-Brisgau. 1903, tome II, p. 620 (en allemand).

NOTES ET CRITIQUES

Dr Paul WENDLAND. *La civilisation gréco-romaine dans ses rapports avec le Judaïsme et le Christianisme. Les formes littéraires du Christianisme primitif*, in-8° de X. 448 p., 2e et 3e édition, Tubingue, Mohr, 1912. Prix : 8 mks ; (en allemand).

Ainsi qu'on en peut juger par ce titre complexe, il y a deux parties fort distinctes dans l'ouvrage de M. Paul WENDLAND. Ou, mieux encore, ce sont deux ouvrages différents — aussi bien furent-ils primitivement séparés — qui sont juxtaposés dans un seul volume. Les deux ensemble forment comme une sorte d'introduction au *Manuel du Nouveau Testament* publié sous la direction de M. Hans Lietzmanns.

Eclairer les textes chrétiens par la connaissance du milieu fut toujours une des préoccupations de l'exégèse, et ce travail est aujourd'hui rendu plus profitable par le progrès des études historiques. Mais c'est là aussi que certaine méthode *religionsgeschichtlich* trouve son meilleur point d'appui pour absorber le Christianisme naissant dans un système d'évolution qui ne lui laisserait plus rien d'original. Tout en se rattachant aux principes de cette dernière école, M. W. veut se tenir en garde contre tous les excès. Du moins a-t-il à cœur d'éviter les hypothèses trop hasardeuses et de rester le plus possible sur le terrain des faits constatés. C'est pourquoi, bien qu'il appelle çà et là de sérieuses réserves, son ouvrage peut être d'un grand secours pour les commentateurs et apologistes catholiques.

L'auteur y dessine, en traits sobres et sûrs, le tableau du monde ancien au point de vue politique et social, littéraire et scientifique, philosophique et religieux. Car l'hellénisme, auquel se mêlaient d'ailleurs nombre d'éléments orientaux, avait répandu dans les classes cultivées et parfois jusque dans le peuple une civilisation à peu près uniforme. En réaction contre le particularisme féroce et la grossière mythologie des âges antérieurs, la propagande philosophique avait développé le sentiment de la fraternité humaine, l'idéal d'une vie intérieure et morale, la notion d'une certaine unité divine, tandis que les religions orientales faisaient naître un besoin intense de purification et entretenaient le goût du mystère. Aussi voit-on que l'ère chrétienne est marquée par un effort général de syncrétisme, au détriment des antiques traditions nationales. Dans cet exposé, M. W. fait preuve d'une lumineuse érudition, qui ne néglige rien des sources anciennes et sait utiliser les conclusions des plus récentes recherches.

Ces pages ne veulent être qu'un résumé : mais elles sont un de ces résumés synthétiques où la netteté des grandes lignes s'unit harmonieusement à la précision des détails.

Une fois connu ce milieu, la question surgit inévitablement de l'in-

fluence qu'il a pu exercer sur le Christianisme. Il est certain que, plus tard, l'Eglise s'est approprié le meilleur de l'hellénisme et que celui-ci lui fournissait, dès le début, un terrain préparé à son action. Parmi les causes qui ont favorisé le succès de la religion nouvelle, nos apologistes ont toujours signalé le fait que celle-ci répondait aux aspirations religieuses de l'époque. Mais ne serait-ce pas au prix de quelques compromissions ? Déjà le Judaïsme alexandrin s'était ouvert largement aux influences helléniques : la prédication évangélique pouvait-elle ne pas se soumettre à la même loi ? De fait, les indices ne manquent pas, qui ont servi de base à bien des systèmes.

M. W., s'il n'oublie pas de signaler ces points de contact, tient cependant à protester contre le radicalisme de certaine « hypercritique » (p. 212). Il estime que les emprunts de l'alexandrinisme étaient, en somme, superficiels et n'altéraient pas le fond essentiel du judaïsme. A plus forte raison en est-il ainsi pour l'Evangile. Contre le postulat de l'évolutionnisme il affime que ressemblance ne signifie pas toujours dépendance ; il reconnaît que Jésus n'a rien su de l'hellénisme et que sa prédication renfermait des éléments originaux, qui devaient faire son succès et dont la transcendance se révèle de plus en plus à l'histoire. L'auteur écrit sur ce thème des pages excellentes et qui marquent une très heureuse réaction contre le déterminisme à la mode.

Néanmoins M. W. croit constater, dans le Christianisme primitif et jusque dans le texte de nos Evangiles, quelques infiltrations — d'ailleurs inconscientes et secondaires — de l'hellénisme ambiant. C'est dans le rôle accordé aux esprits, dans la part exorbitante faite aux miracles, dans le développement christologique, surtout, qu'il en croit reconnaître les principales traces ; même la mystique si personnelle de Saint Paul trahirait l'influence des « mystères » profanes. Ici, nous ne pouvons plus suivre M. W. et il ne serait sans doute pas trop malaisé d'établir que ses conclusions sur ce point n'ont pas une consistance absolument scientifique, soit parce qu'il méconnaît l'appoint des vieilles croyances juives et de leur développement spontané, soit surtout parce qu'il minimise le contenu de l'Evangile suivant les principes du protestantisme libéral. Du reste, l'auteur lui-même fournit les arguments pour la réfuter, lorsqu'il signale la séparation qui existe dès la première heure entre le christianisme et l'hellénisme, comme aussi la différence profonde de leurs principes inspirateurs. Si cette enquête est intéressante par le revirement qu'elle marque dans l'attitude des critiques, elle permet d'en espérer encore un plus complet pour l'avenir et met en plein relief les principes qui le peuvent réaliser.

La deuxième partie de l'ouvrage est une revue littéraire des anciens écrits chrétiens, groupés sous les cinq chefs suivants : Evangiles, histoire des Apôtres, épîtres, apocalypses, œuvres apologétiques. Comme toujours, l'auteur s'applique à montrer l'influence que ces divers genres ont pu recevoir de la littérature antérieure, soit grecque, soit judaïque ; et ses observations à cet égard sont pleines d'intérêt. Mais, en même temps, il croit devoir s'expliquer sur l'authenticité et l'autorité historique de chacun. Ici M. W. ne fait que reprendre à son compte les lieux-communs de la critique radicale : inconsistance de la tradition évangélique primitive ; contradictions du livre des Actes qui

entraînent leur inauthenticité ; origine apocryphe non seulement des épîtres catholiques et pastorales, mais de la seconde aux Thessaloniciens ainsi que de l'épître aux Colossiens et de la lettre aux Ephésiens qui en dépend. C'est assez dire que, pour les tenants des thèses traditionnelles, cet exposé vaudra surtout comme la somme des objections à résoudre Peut-être par surcroît fera-t-il sentir combien les positions de certaine critique, d'ailleurs de plus en plus combattue, reposent sur un fondement fragile.

Bref, par les renseignements qu'il fournit et tout autant par les restrictions qu'il appelle, ce volume de M. W. se recommande à quiconque s'intéresse au problème des origines chrétiennes. Et ce qui en augmente la valeur documentaire, c'est que cet ouvrage est une sorte de manuel, qui exprime, non seulement les convictions personnelles de l'auteur, mais, à quelques nuances près, les tendances actuelles de la haute critique en Allemagne. J. RIVIÈRE.

J. DE GHELLINCK S. J., *Le Mouvement théologique du douzième siècle. Etudes, recherches et documents. (Etudes d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique.)* Paris, Gabalda, 1914, in-8°, IX-409 pages.

Dans un ouvrage qui a obtenu un légitime succès (1), M. Robert avait étudié le « milieu de la première moitié scolaire du douzième siècle, c'est-à-dire les écoles, leur nombre, leur organisation, les méthodes d'enseignement... » ; il avait montré aussi comment à cette époque l'enseignement de la théologie avait « pris la forme qu'il devait conserver pendant tout le Moyen-Age. »

Entre cet ouvrage et celui du P. de Ghellinck, il y a certains points de contact : tels les chapitres sur la préparation théologique du douzième siècle. J'ai dit points de contact, non répétition : le P. de Ghellinck s'est préoccupé d'enrichir son dossier à des sources manuscrites et inédites, et c'est là un progrès considérable.

M. Robert s'arrêtait aux environs de 1140; c'est sur la seconde moitié du siècle qu'opère surtout le P. de Ghellinck. Pas plus d'ailleurs que M. Robert, le P. de Ghellinck n'a voulu synthétiser le mouvement des idées, nous donner un aperçu de la pensée doctrinale et théologique du douzième siècle ; le R. P. estime même que le moment n'est pas venu de ces généralisations, qu'il y a trop de problèmes critiques à résoudre au préalable, trop de défrichements littéraires à opérer. Son ouvrage est plutôt l'histoire d'une méthode. Comment s'est formé, construit, organisé l'instrument de l'école, son livre de chevet, le *Liber Sententiarum* ? Comment tradition et dialectique, dogme et raison, croyance et critique se sont-elles fusionnées en un traité d'une orthodoxie quasi irréprochable ? Quelle fut l'histoire intellectuelle du Maître des Sentences ? ses préparations, ses luttes, son influence immédiate ?

On dira que le théologien n'a pas la profondeur de saint Anselme, la pensée personnelle et mûrie d'Hugues de Saint-Victor, que sa mé-

(1) G. ROBERT, *Les Ecoles et l'Enseignement de la Théologie pendant la première moitié du douzième siècle.* Paris, Gabalda, 1909.

taphysique est courte, sa philosophie fragmentaire, que son érudition est peu étendue, acquise de seconde main. Et pourtant, en cet homme « dont la célébrité dépassa peut être la valeur », nous voyons le résumé d'une époque. Par son plan, par sa méthode, par ses tendances, le Livre des Sentences était destiné au succès. En lui, aboutissent, confluent, se fondent deux courants : l'un, très ancien, remontant à la renaissance carolingienne, celui des compilateurs, l'autre plus moderne, celui des dialecticiens, comme Alulfe de Tournay (1), Guillaume de Champeaux, Anselme de Laon, Honorius d'Autun, et plus anciennement Haymon d'Halberstadt, Bède, Isidore, saint Augustin, comme ces compilateurs, ces auteurs de *Flores*, de *Deflorationes*, qui mêlent tout, dogme, morale, droit, le Lombard accumule les textes, les citations, les sentences des Pères, des Conciles, des théologiens. De ce répertoire, il ne faut point exagérer la richesse : le dossier grec en est pauvre ; toutefois, ce patrimoine textuel, le Lombard l'a enrichi d'une vingtaine de citations : justement, le jurisconsulte Burgundio de Pise, encouragé par Eugène III, vient de traduire le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène et aussitôt le Lombard s'en est emparé, — de ce qu'il a pu connaître du moins — et l'a mis à contribution. Naturellement, les Latins, saint Augustin surtout se sont fait large part.

Mais cette juxtaposition de textes soulève un problème : ainsi alignés, ces textes montrent leur divergence : ils diffèrent, semblent se contredire, paraissent blancs et noirs, ont bien l'air de dire oui et non, *sic et non*.

Déjà Julien de Tolède, Alcuin, Abélard surtout s'étaient efforcés de réduire ces divergences, et de ce fait, par les explications, les distinctions, les analyses, les hypothèses, les raisonnements, la dialectique était entrée en théologie. Il faut avouer qu'elle avait pris de singulières libertés, qu'Abélard avec de bonnes intentions avait fait fausse route. Bienvenu serait donc celui qui franchement et prudemment donnerait satisfaction aux besoins intellectuels de son temps, tout en restant orthodoxe, qui, homme de juste milieu, ferait à chacun sa part : à la tradition, à l'autorité il donnerait le premier rang, à la raison, à la dialectique son rôle de brillante seconde et d'alliée vassale.

Par ses qualités moyennes, le Lombard fut cet homme. Aussi vengé dans son orthodoxie au concile de 1215 le *Liber sententiarum* va devenir le livre classique. Pendant plus de 250 ans il forma le thème de toutes les leçons, de tous les commentaires, à côté — au-dessus même à-t-on dit — de la Bible. Un jour pourtant Pierre Lombard cèdera la place à saint Thomas, la Somme éclipsera les Sentences, mais lent sera le déclin du maître, lent et disputé l'avènement du docteur angélique (2).

Pourtant cette place de maître qu'il devait garder si longtemps

(1) Migne n'a pas édité, il s'en faut, toutes les « *Exceptiones* ». J'ai donné la table des matières des parties inédites d'après les manuscrits d'Alulfe 1307 et 2310 de la Bibliothèque Nationale latine (*Revue des Bibliothèques*, juillet-septembre 1912, p. 328 et 331).

(2) Sur ce sujet on pourra voir le beau livre du P. de Scorraille : *François Suarez*, tome I p. 215 et 216 : voir surtout la note 1 de la p. 216.

Pierre Lombard lui-même ne l'avait pas occupée sans protestations violentes : rarement livre fut plus attaqué, plus poursuivi, plus dénoncé que les Sentences. Les uns signalent et font censurer quelques propositions, d'autres comme Gerhoch de Reichersberg vont jusqu'à attaquer la méthode elle-même. Mais rien n'égale les injures, les violences dont fit usage vers 1170, le prieur Gauthier de Saint-Victor. Son pamphlet, inédit dans sa totalité, sera bientôt, je l'espère, intégralement publié. Gauthier blâme tout chez le Lombard, sa méthode renouvelée des hérétiques, ses thèses sur la purification de Marie ; et ses colères il ne les garde pas pour l'école. J'ai sous les yeux ses sermons inédits ; ils prémunissent l'auditoire contre les excès de l'intellectualisme, contre les procédés du jour, les doctrines du jour.

Désireux avant tout d'initier les lecteurs du *Bulletin* à l'idée mère de l'ouvrage du P. de Ghellinck, j'ai négligé à dessein bien des questions critiques, bien des problèmes littéraires, posés, discutés, souvent résolus par le R. P. : tels les problèmes de l'authenticité de la *Summa Sententiarum* attribuée à Hugues de Saint-Victor, celui de la dépendance mutuelle entre Gratien et Pierre Lombard, entre Pierre Lombard et Gandulphe. Ce sont là questions plus sèches, problèmes d'un intérêt moins général, discussions serrées qui se prêtent mal à un résumé, qu'il importe de lire cependant, si l'on veut se rendre compte complètement de la manière du P. de Ghellinck, de quelle hauteur il domine son sujet. On louera l'auteur pour la technique de son livre, pour le dépouillement considérable qu'il suppose. Peut-être regrettera-t on du point de vue littéraire, que formé d'une réunion d'articles divers, l'ouvrage porte trop la marque de son origine, qu'il soit fragmenté, qu'on y rencontre des redites. Peut-être l'harmonie de la composition en souffre-t-elle.

Dirai-je — ceci est un point accessoire d'ailleurs — que j'aurais souhaité plus de justice, plus d'indulgence si l'on veut, pour la théologie anglaise du douzième siècle. Le milieu monastique de Canterbury d'où est sorti ce chef d'œuvre de piété dogmatique, le *De Conceptione Sanctae Mariae* d'Eadmer, l'école qui a mené campagne en faveur de l'Immaculée-Conception avait gardé quelque chose de l'âme de Saint Anselme ; cette école montrait plus d'originalité que celle des compilateurs parisiens, plus de finesse que Saint Bernard.

En finissant, je suis, j'en ai la certitude, un fidèle interprète du P. de Ghellinck en lui souhaitant dans le champ de la pré-scolastique de nombreux collaborateurs. Il y a de la besogne pour tous les bras : catalogues méthodiques à entreprendre ou à corriger, dépouillement de sermons ou de traités inédits, notices sommaires ou inexactes à compléter ou à refaire ; plus tard essais de constructions synthétiques, n'y a-t-il pas de quoi tenter plus d'un candidat aux grades théologiques, plus d'un érudit en quête d'utiles besognes.

A. Noyon.

André Bremond. *La piété grecque*. Bloud, Paris, 1914 ; in-12, 203 pp.

« Le paganisme tout corrompu en son fond pouvait-il fleurir en uelque dévotion sincère et bienfaisante » ? Comme il avait une royance et des rites, l'Hellénisme a-t-il eu, au moins dans des âmes d'élite, « le sens plus habituel de la divinité présente », la *piété* ? « La

prière de Socrate, par exemple, monte-t-elle jusqu'au vrai Dieu » ? Et quelles formes diverses cette piété aurait-elle revêtu ? C'est ce que, « dans une série d'études et de portraits », recherche M. André Bremond, professeur au collège de la Sainte-Famille (Le Caire).

Voici donc Socrate, son « démon », ses ravissements, sa perpétuelle pensée du divin et de la vie future, sa vie consacrée « à soigner son âme, à la rendre semblable aux dieux » : il est vraiment pieux. Pieux aussi Cléanthe, le stoïcien. Mais le stoïcien ne compte que sur ses propres forces ; il prie, comme le Pharisien, sans demander. Socrate attend tout de la divinité : il l'interroge, il l'appelle à son aide : « O Pan ami et vous toutes, divinités habitantes de ce lieu, donnez-moi d'être beau au dedans de moi-même, et tout ce que j'ai au dehors, qu'il soit favorable à la beauté intérieure ! » Sa piété est *humble*.

Cette humilité confiante se retrouve dans Nicias, le vaincu de Syracuse, confiante plus encore peut-être dans le malheur que dans la prospérité. Le discours qu'il adresse à l'armée, au moment du suprême désastre, part d'une âme religieuse. Seulement, il y a de l'excès dans cette piété. Elle laisse presque tout à faire aux Dieux, elle est *superstitieuse* :

> Hercule veut qu'on se remue ;
> Puis il aide les gens...

Au contraire, Xénophon. Il prie, il consulte les oracles, il sacrifie ; « avec le concours des dieux » est sa parole habituelle. Mais, énergique et avisé, le chef de la Retraite des Dix-Mille ne compte pas moins, il compte davantage, sur lui-même. Il tire les dieux à soi : Socrate lui reprochait, en souriant, son habileté à leur faire approuver ce qu'il avait d'abord décidé. Nicias s'abandonnait, Xénophon se garde trop. De même, Socrate demandait la beauté intérieure ; lui, il demande l'honneur et une noble aisance. Piété d'« Economique », rationaliste, sans le moindre sentiment du mystère, piété de *bourgeois*, la piété, s'il pouvait en avoir eu, de Louis Philippe, héros de Jemmapes, époux d'Amélie.

Avec Platon apparaît le pessimisme, l'angoisse, le tourment de l'infini. Sans doute, sa raison plus audacieuse ou plus exigeante que celle de Socrate « a tenté de pénétrer l'énigme divine » et a reconnu son impuissance. Et voilà ce qui marque sa piété : elle souhaite, elle espère un *Révélateur ;* c'est la piété du « héraut du Verbe chez les païens. »

On sent l'intérêt du livre de M. André Bremond et avec quelle attention vive il a été préparé. Il témoigne plus encore d'une large et vraie sympathie qui ferait gronder Tertullien, qu'aimerait Fénelon, l'auteur des *Dialogues* ou l'historien des anciens philosophes, du chaste Epicure, de « saint Epiménide. »

Le style est clair, aisé, « lavé d'eau pure » ; j'ajouterais un peu fraîche, si M. André Bremond voulait bien voir dans cette épithète beaucoup moins un reproche que le regret qu'il ait trop surveillé ou réprimé ce qui m'a paru sa naturelle sympathie pour « les beaux et bons. » Il me dira que Fustel de Coulanges est autrement froid. Sans doute ; mais aussi votre portrait de Nicias nous intéresse-t-il plus que le sien, et il serait exquis si vous aviez été spontané. Autre défaut :

vous me paraissez sortir de votre plan par un trop long exposé de la philosophie et de la théologie de Platon.

La Piété grecque : le beau titre, si simple, si riche, si rare!... M. André Bremond s'en est tenu au cinquième siècle. Ceux à qui ne suffit plus le livre de J. Girard sur *le Sentiment religieux en Grèce*, songeront à la vie religieuse qui a préparé Socrate et Platon comme à celle qu'ils ont préparée, au mouvement qui va du Timée à Plotin, le philosophe de l'extase, comme à celui qui du foyer, des Mystères et de l'Orphisme arrive à Euripide, le poète d'*Hippolyte* et d'*Ion*, l'Apollonide : « O Apollon..., c'est un glorieux ministère pour moi de servir les dieux et non les mortels, et l'exercice de ces nobles travaux ne me lasse point.

Eaux vives! sur le seuil et les marches Pythiques
Epanchez le trésor de vos urnes d'azur,
Et puisse le flot de mes jours fatidiques
Couler comme vous, chaste et pur! »

Et leur vœu sera que, reprenant son travail et le développant dans tous les sens, M. André Bremond fasse — il le peut sans peine — de son agréable essai une œuvre de science et de poésie, la naturelle introduction d'un livre prochain qui ne s'appellera point, mais qui pourrait s'appeler : *la Piété française*.

P. J. MONBRUN.

Christian MARÉCHAL, I. *La famille de Lamennais sous l'ancien régime et la Révolution*, d'après des documents nouveaux et inédits. Paris, Perrin, 1913. in-8 de 345 p.

— II. *La jeunesse de Lamennais*, contribution à l'étude des origines du romantisme religieux en France au dix-neuvième siècle, d'après des documents nouveaux et inédits, Paris, Perrin, 1913, in-8 de VIII-719 p.

I. — Du milieu familial où s'éveilla l'intelligence et se forma le caractère de Lamennais les biographes antérieurs ne nous ont guère fait connaître que l'oncle Robert des Saudrais dont la bibliothèque se serait si imprudemment ouverte au jeune Félicité. M. C. Maréchal qui se proposait d'examiner de près la formation même de Lamennais a été amené à étudier plus spécialement le milieu où il naquit et tous ses parents dont il hérita quelques traits intellectuels ou moraux, et c'est tout profit pour notre curiosité.

Fixés à Saint-Malo, cette ville étroite et étrange, « qui tient à la fois du bourg champêtre et du port de mer, du nid intime et familial, du repaire, de l'abri et de la prison, les parents de Lamennais appartiennent à une famille qui depuis plusieurs générations fait souche de marins et d'armateurs, parfois commerçants et même corsaires à l'occasion. A l'esprit aventureux que développent ces professions l'aïeul maternel, Pierre Lorrin, apporte l'esprit d'ordre, de tempérament et d'autorité que donne l'exercice des fonctions publiques. C'est un homme d'intelligence nette et droite, un peu d'une pièce, légiste scrupuleux, très en garde contre les « empiètements » du clergé, mais tout dévoué au bien public et tout préoccupé d'organiser au mieux l'assistance des pauvres. Son gendre Robert Mennais, héritera de sa charge ;

mais il s'était déjà signalé par d'importants services rendus à nos armées pendant la guerre d'Amérique et par les générosités dont il ne cessait de faire preuve à l'égard de ses compatriotes. Pendant une disette quand, autour de lui, le boisseau de blé se vendait couramment 12 livres, il refusait du sien 10 livres et en cédait 15.000 à 8 livres pour soulager les pauvres. Le gouvernement de Louis XVI lui accordera comme récompense des lettres de noblesse, qui ne furent d'ailleurs jamais entérinées. A côté de lui passe comme une ombre discrète, sa femme, fille de Pierre Lorrin. Femme d'instruction solide, pieuse mais sans élans mystiques, elle apporta chez les Lamennais « la flamme d'imagination et de sentiment, le goût enthousiaste du beau, la passion religieuse aimant à s'exprimer en images frappantes, cette fleur d'esprit de goût et de piété dont on retrouvera le parfum chez Félicité ».

« L'oncle Robert » ne sort guère de la pénombre qu'à la Révolution. Les deux frères font bon accueil au nouveau régime sur lequel ils fondent de vastes espérances. Mais tandis que l'aîné est absorbé par les soins de ses enfants, que la mort de Mme de Lamennais (1787) a laissés presque orphelins, et gêné par le souvenir des fonctions administratives qu'il vient de perdre, le cadet a plus de liberté et plus de loisirs pour prendre part à l'administration de la cité. Il se montre en cette qualité favorable à la constitution civile du clergé et notoirement hostile aux prêtres insermentés. La désillusion vient quand la Révolution prend une attitude franchement hostile à la religion et que la Convention, en la personne de son représentant Le Carpentier, porte la Terreur jusque dans la paisible cité malouine et presque la ruine dans le monde du haut commerce.

Tout cela nous est montré à l'aide de documents nombreux, d'intérêt inégal, mais dont l'ensemble justifie suffisamment la conclusion à laquelle aboutit l'auteur : Lamennais ne fut point, comme le veut la légende accréditée, « un révolté dans son milieu... Il a suivi l'évolution de sa famille, il en a partagé tous les sentiments et toutes les idées ».

Libéral avant tout, disciple de Rousseau, soucieux de servir les humbles et les souffrants, voilà ce qu'est déjà, n'en doutons pas, avec les siens, Félicité de Lamennais et ce que restera toute sa vie le futur directeur de l'*Avenir*. Mais c'est le volume suivant qui va nous dire le chemin suivi et les étapes parcourues dans cette évolution du futur auteur de l'*Essai sur l'indifférence*.

II. — Ces diverses étapes sont marquées par la conversion, les premiers ordres, le sacerdoce, l'*Essai sur l'indifférence*, qui donnent leur titre aux quatre parties dont se compose le volume. En chacune d'elles nous est décrit le travail intérieur qui aboutit à transformer le disciple de Rousseau en ardent apologiste de la religion, en adversaire décidé du Gallicanisme.

Tantôt contrarié et tantôt précipité par le tempérament impétueux, passionné et sensible à l'excès du jeune Félicité, ce travail de longue haleine reçoit sa première impulsion des leçons de l'oncle Robert; les exemples affectueux de son frère Jean-Marie le soutiennent, les lectures de Chateaubriand, de Nicole, de Pascal, le raffermissent. Il s'affirme déjà dans ses premiers écrits inédits contre les athées ou les philosophes modernes ; l'influence de Saint-Sulpice l'oriente de

prime abord vers l'apologétique traditionnelle, pour laquelle Bonald va lui fournir de nouvelles armes. Les circonstances extérieures y ajoutent leurs suggestions stimulantes ; de là naissent les *Réflexions sur l'état de l'Eglise*, et la *Tradition sur l'Institution des Evêques*. Et déjà Lamennais est engagé dans la *Voie sacrée* ; il a reçu les ordres mineurs, il rêve même de vie monastique ; mais à ces heures d'exaltation mystique d'autres succèdent de dépression décourageante qui jusqu'à la dernière heure lui inspirent des doutes sur sa vraie vocation, question douloureuse, encore aujourd'hui incertaine ; on sait comment ses directeurs, que M. M justifie de tout point, la tranchèrent plus qu'ils ne la résolurent. C'est sur leurs conseils aussi qu'il se décida à écrire l'*Essai sur l'indifférence*. Cette fois il avait trouvé sa voie, et quel que ait été le mérite de ses précurseurs dont M. M. nous dit, en appréciateur bienveillant et équitable, le caractère et la portée, il les laissait tous bien loin derrière lui, dans ce premier volume qui allait « brusquement donner à son auteur une réputation européenne et le classer d'emblée parmi les écrivains de génie ».

L'auteur a projeté sur les divers stades de cette curieuse évolution, même les moins observés jusqu'ici, toute la lumière qu'il a pu tirer des écrits de Lamennais connus et inconnus ou inédits jusqu'ici, et ceux-ci sont nombreux chez lui. Il a lu tout ce qui a été écrit sur son héros — encore que sa bibliographie présente des lacunes trop visibles pour n'être pas intentionnelles — et rien ne lui échappe de ce qui peut favoriser sa thèse. Aussi bien dans le discernement et l'évaluation des influences qui ont agi sur Lamennais fait-il preuve d'une dextérité pénétrante qu'on serait même parfois tenté de trouver un peu ingénieuse et, pourquoi ne pas le dire ? trop pénétrante. Il y a aussi une perspicacité bien subtile dans cette prétention d'entrevoir dans le premier volume de l'*Essai* et tout le passé de son auteur — passe encore — et tout son avenir. On n'est pas peu surpris d'y apprendre qu'en se substituant à l'influence de Saint-Sulpice, celles de Pascal et de Bonald auront pour effet de favoriser la reprise de Lamennais par l'influence de Rousseau. En attendant qu'un nouveau volume nous apporte demain la vérification de cette idée qui a bien aujourd'hui quelque apparence de paradoxe, remercions l'auteur de nous en avoir déjà donné deux qui nous ont fait pénétrer plus avant qu'on ne l'avait fait jusqu'ici dans la connaissance d'un homme dont l'influence sur l'Eglise de France en notre siècle ne saurait être exagérée.

A. DEGERT.

E. DE MOREAU. *Un frère d'armes de Montalembert, Adolphe Dechamps (1807-75)* Préface de M. Woeste, ministre d'Etat. Bruxelles. Dewit, 1911, in-8, XVII-550 pages.

Adolphe Dechamps, frère aîné du cardinal de Malines, fut un des hommes d'Etat les plus en vue de la jeune Belgique et, à un moment, le véritable chef des catholiques. La biographie attrayante que lui consacre le R. P. de Moreau sera lue avec fruit même hors de son pays. Puisée aux bonnes sources, écrite avec goût, exprimant en toute liberté les réserves nécessaires sans rien ôter à la légitime sympathie pour le héros, elle intéresse par plus d'un aspect l'histoire générale. Les

Dechamps furent excellement formés par leur père, pédagogue de mérite, jadis étudiant ecclésiastique à Louvain d'où la révolution le chassa, puis chef d'une institution florissante où l'éducation chrétienne occupait la plus large place — : ne fit-il pas, chanter, à une distribution de prix une cantate sur les péchés capitaux ? Dans le château familial de Scailmont, Adolphe et Victor poursuivent sous la direction prudente et large de ce maître leurs études d'histoire et de philosophie. Ils lisent Chateaubriand, Maistre, Bonald, s'intéressent au mouvement mennaisien et correspondent avec Victor Hugo. Celui-ci corrige les vers d'Adolphe et lui lègue cette finale de lettre, souvent reproduite depuis par son correspondant *Memento et ama* ! La révolution belge trouve les deux frères prêts à s'improviser journalistes pour défendre le nouveau régime. Adolphe écrit en vrai disciple de Lamennais, en démocrate avidement épris de liberté au point de souhaiter pour son pays l'organisation d'une république fédérative. Tandis que son frère Victor entre dans les ordres et se fait rédemptoriste, Adolphe nommé député défendra pendant trente ans au parlement belge (1834-64) avec les intérêts immédiats du pays les grandes causes de la liberté et de l'enseignement religieux. A la tribune, comme aux ministères des travaux publics et des affaires étrangères, il est d'une activité inlassable. Son attitude est celle des catholiques les plus influents : en face d'un libéralisme démentant ses promesses et devenant de plus en plus agressif, ils s'efforcent avec une longanimité méritoire de retarder le plus possible l'heure où il faudra rompre et organiser le parti catholique. Ils veulent tirer de la constitution tout ce qu'elle recèle d'avantages pour le bien et empêcher qu'on n'en fausse le jeu dans des vues hostiles à leur foi. La lutte fut longue ; s'il y eut quelques illusions de la part de Dechamps et de ses amis, la duplicité des adversaires et la faiblesse du roi ont leur part d'influence dans les indécisions qui retardèrent de plusieurs années l'avènement politique du parti catholique et eurent comme conséquence le retour de Dechamps à la vie privée. Peut-être l'échec fut-il plus apparent que réel, car c'est à cette dure école que les catholiques ont appris ces leçons de sagesse politique qui leur ont permis, en allant toujours de l'avant dans la voie des réformes utiles, de garder le pouvoir depuis plus de trente ans, malgré de furieux assauts. Leur modération dans le triomphe à ôté à leurs adversaires leurs armes les plus redoutables.

Dechamps privé par l'infidélité de ses électeurs d'une tribune parlementaire, ne délaissa point pour cela les affaires publiques. Sur les grandes questions d'ordre intérieur ou international, en particulier sur la question romaine ou les rapports entre la France et la Prusse il publia à diverses reprises des brochures remarquées. Bien qu'il fût en relation avec Veuillot, il était d'idées et de sympathies en plein accord avec le groupe des catholiques libéraux. Montalembert et Cochin étaient de ses principaux correspondants. Les pages consacrées aux congrès de Malines et au Concile du Vatican sont des plus intéressantes de l'ouvrage. Tandis que son frère l'archevêque de Malines éclairait l'opinion sur l'infaillibilité pontificale et lui gagnait par ses brochures des partisans décidés, Adolphe était avec le groupe des *inopportunistes*. Sa conversion d'ailleurs fut prompte et complète. On ne lira pas sans émotion la lettre si persuasive qu'au lendemain du Concile, il écrivait à Gratry pour le déterminer à proclamer sans

réticence son adhésion au dogme défini. Dieu qui lui avait donné une belle couronne d'enfants, ne lui ménagea point les épreuves. Elles firent briller la foi du chrétien et la solidité de sa vertu. Les pages édifiantes où le P. de Moreau retrace brièvement ce portrait d'âme achèvent heureusement la biographie dont ces quelques notes indiquent assez l'intérêt.

F. CAVALLERA.

Histoire d'une conversion. Correspondance de M. l'abbé Frémont avec une protestante. Paris, Bloud, 1914, in-16, XXV-235 p.

Voici un beau et bon livre, plein de vie et d'intérêt. La conversion d'une âme est toujours une grande chose et une chose émouvante; mais il y en a qui touchent particulièrement parce qu'elles sont tout ensemble, plus divines et plus humaines, parce qu'on y voit davantage la main de Dieu et que l'on y suit plus facilement les progrès de l'âme. Sans doute la conversion d'une âme en qui tout se transforme, les idées, les sentiments, les habitudes se rattache toujours à une cause profonde, mystérieuse qui échappe à tous les regards; Dieu seul sait par quels secrets ressorts il remue les cœurs et les tourne à le connaître et à l'aimer. Mais il accompagne toujours cette action invisible d'un ensemble de circonstances qui en sont comme la manifestation sensible et servent à marquer les étapes d'une âme vers la vérité. Nous savons d'ailleurs — c'est un dogme de notre foi — que Dieu dispose toutes choses dans la vie de chacun de nous en vue du salut de notre âme; seulement ces grâces qu'il sème ainsi à chaque pas sur notre route ne sont visibles que pour ceux qui ont le don d'en profiter. De plus il y a des circonstances de la vie qui semblent plus manifestement ménagées par la Providence pour l'ordre surnaturel. Elles ne se distinguent d'ailleurs des autres le plus souvent que par leurs conséquences et ce n'est guère qu'après que le but vers lequel elles nous acheminaient est atteint, qu'on en peut reconnaître l'importance et l'enchaînement.

Une rencontre dans un train, quelques propos échangés sur les incidents de la route, quoi de plus banal? Et c'est l'appel de Dieu, le point de départ de l'ascension d'une âme à la pleine possession de la vie chrétienne.

Donc le 22 septembre 1883, M. l'abbé Frémont voyageant sur la ligne de Paris à Marseille, se trouve assis auprès de Mme X..., accompagnée de ses quatre enfants, trois petites filles et un garçon. On approche d'Avignon; M. l'abbé Frémont cherche des yeux le palais des Papes; Mme X..., lui en indique du doigt les plus hautes tours encore visibles et ajoute qu'au sortir de la gare, il aura une vue plus complète du monument. Lorsque le train est sorti de la gare d'Avignon, M. l'abbé Frémont poussé peut-être simplement par la pensée de répondre à l'attention obligeante de Mme X... par une marque d'intérêt à ses enfants, lui dit en désignant la plus grande : « Votre fille a-t-elle fait sa première communion? » — Non M. l'abbé, ma fille n'a que onze ans. La conversation s'engage sur l'éducation des enfants et le cours des idées émises amène Mme X..., à dire : « M. l'abbé je dois vous déclarer une chose qui vous surprendra et vous affligera peut-être. Je suis protestante. » — « Protestante, Ma-

dame? » Et le prêtre n'a que des paroles de respect et de mansuétude. Son interlocutrice est charmée, mais plus encore touchée de l'accent d'une foi qui regarde la vérité comme le bien de tous, auquel toute âme de bonne volonté peut avoir part. M. l'abbé Frémont promit à Mme X..., de lui envoyer ses conférences sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat.

Le 6 novembre, après les avoir reçues, Mme X. écrivit pour remercier ; ce fut le commencement d'une correspondance qui devait aboutir moins d'un an après, le 28 juin 1884, à son abjuration dans l'église de Saint-Philippe-du-Roule, à Paris. C'est de cette correspondance avec quelques extraits du journal intime de Mme X. et des fragments du récit de sa vie qu'elle remit à M. l'abbé Frémont, que se compose le livre dont nous parlons. Une correspondance ne s'analyse pas, surtout quand elle a pour objet la vie d'une âme dans la période la plus solennelle de son histoire. Nous noterons ici simplement quelques traits où l'on pourra entrevoir le chemin que cette âme a suivi pour parvenir à la foi catholique. On pourra aussi dégager de là, comme à l'occasion de toute autre renaissance d'âme, les conditions où elle se produit d'ordinaire et qui, pour cela même, semblent à peu près essentielles. Ce qui frappe tout d'abord dans l'histoire de Mme X., c'est l'alliance, au sein du protestantisme, du moins parmi les familles qui demeurent strictement fidèles au culte des ancêtres, d'une piété rigide avec le flottement de la croyance. L'éducation de Mme X. avait été tout ensemble imprégnée de piété et dépourvue d'instruction religieuse. Sa mère lui apprit à prier et ne s'occupa pour ainsi dire pas de lui enseigner un formulaire dogmatique. On se contenta de lui faire apprendre par cœur et presque sans explication les Evangiles ; ce fut pourtant là, dit-elle, le point de départ du mouvement qui la conduisit à la vérité. Pourquoi cette connaissance des Evangiles n'est elle pas également un aliment de piété pour les enfants catholiques ?

L'éducation de Mme X. ne fut pas seulement pieuse ; elle fut austère, elle le fut même trop ; sevrée de plaisirs, privée de compagnes, livrée à des institutrices libres-penseuses qui lui faisaient lire la Bible, parce que cette lecture était dans le programme qu'elles devaient remplir, mais en la laissant sous cette impression que la Bible n'était qu'un livre plein de choses incompréhensibles ; un cadre de mœurs rigides la maintenait dans son innocence, mais lui tenait aussi l'âme dans un sépulcre, sans pouvoir se prendre à rien, ni soupçonner le but de la vie. Le premier éveil de cette âme se fit à quinze ans ; elle se dit tout d'un coup qu'elle aimerait et qu'elle serait aimée ; comme saint Augustin, elle « aimait aimer », et, sans le savoir encore, c'était Dieu qu'elle cherchait. Elle fit, à dix-huit ans, sa première communion après une préparation d'instruction religieuse qui avait commencé à quinze ans, et dont un seul trait fera suffisamment connaître le caractère : la divinité du Christ n'était pas niée par le pasteur dont elle recevait l'enseignement ; mais il ne l'affirmait pas non plus assez nettement pour qu'elle ne se sentît pas libre d'y croire ou de ne pas y croire. Du reste, elle était alors persuadée qu'une conscience sincère ne pouvait que rester dans le doute en matière religieuse.

C'est dans cet état d'esprit qu'elle fit sa première communion et,

chose surprenante, cette jeune fille qui ne savait trop ce qu'elle devait penser du Christ, n'en avait pas moins la crainte de communier indignement. Elle aurait voulu se jeter aux pieds du pasteur, lui avouer ses péchés, lui ouvrir son âme, lui dire : voilà ce que je suis ; jugez-moi ; dites-moi si je ne suis pas indigne, si je ne vais pas boire et manger ma propre condamnation en communiant. Comme elle dit excellemment, « les sacrements se conditionnent : la communion implique la confession et l'absolution » l'instinct de son âme, à son insu proclamait la vérité catholique. « Dieu, dit-elle, fut touché de pitié. Il me bénit. Et le lendemain, m'étant donnée à Lui de toute mon âme, je goûtai les joies de sa divine présence. Je compris que Dieu est le tout de l'âme, que le servir et l'aimer est le tout de la vie ». La grâce de Dieu, on le voit, pour agir dans les âmes, n'a besoin de rien ni de personne ; c'est l'esprit qui souffle où il veut et sans qu'on puisse savoir d'où il vient. Cette jeune fille qui n'a pas la foi ou, pour parler plus exactement qui ne sait pas encore en quoi consiste la vraie foi et qui n'atteint la vérité que par le désir obscur de la posséder, a pourtant deviné cette donnée suprême de la foi que tout est vain excepté d'aimer Dieu et de le servir. Non seulement elle a saisi par un simple élan de l'âme cette vérité fondamentale du christianisme, mais elle est apôtre ; elle ne sait pas ce qu'elle croit et elle se marie à vingt et un ans pour convertir le jeune homme qu'elle épouse et qui prétend n'avoir plus de foi. Quand son frère meurt, c'est elle qui se charge de lui révéler la gravité de son mal et de tourner son esprit vers l'espérance du ciel. « Je fus prêtre, écrit-elle, et je n'avais pas de religion ». Détachée du protestantisme où elle ne trouvait aucun appui, elle avait la religion du devoir. Dieu s'était d'ailleurs servi d'un singulier apôtre pour la rattacher à cette religion, c'est Sainte-Beuve, par son « Port-Royal » qui lui révéla « les héros de la conscience » ; ce sont les leçons de ce sceptique qui lui firent « adorer le devoir de toutes les forces de son âme ». La soumission de Pascal lui enseigna la résignation, et, dans ses angoisses morales, elle alla quelquefois jusqu'à prier Pascal et ses amis. Que conclure de là sinon qu'il n'y a pas de chemin de traverse par où Dieu ne puisse ramener à lui les âmes.

Enfin quand on saura qu'un de ses amis, pour raffermir la foi protestante de Mme X, lui fit lire les ouvrages de Lacordaire, de Gratry et de Perreyve on aura dans son ensemble un aperçu des singularités et des contradictions qui se rencontrèrent dans sa destinée. Ces lectures entretinrent et développèrent son inquiétude religieuse, son besoin de chercher Dieu sans la persuader qu'il lui fût nécessaire de se rattacher à une religion constituée. Elle en retira pourtant la conviction qu'il n'y a pas de plus grande grâce que d'être né dans l'Eglise catholique, mais n'en resta pas moins décidée à n'en jamais franchir le seuil.

Telles étaient les dispositions de Mme X, quand elle fit la rencontre de M. l'abbé Frémont. Certes elle était bien plus près qu'elle ne pouvait s'en douter « du sanctuaire » sur lequel elle « jetait un regard d'admiration et d'amour ». Elle était sur « le seuil » et il ne lui fallait plus qu'une main discrète qui vînt de la part de Dieu le lui montrer et l'y introduire. Elle eût vite fait de comprendre que si Jésus-Christ a dit la vérité, il a confié à une autorité infaillible le soin de l'enseigner et à vrai dire, elle avait toujours eu le sentiment obscur de la néces-

sité et de l'existence de cette autorité. Il semble bien d'ailleurs que ce sentiment doive facilement s'éveiller dans les âmes religieuses et réfléchies. Comment accorder en matière de religion, c'est-à-dire par rapport à des vérités qu'il faut croire sans pouvoir les démontrer, l'enseignement dont la nature même des choses nous fait un besoin essentiel avec la liberté de penser? Il y a une contradiction essentielle irréductible dans la parole du pasteur protestant, et l'on peut toujours lui répliquer : si vous ne savez pas ce que je dois croire pourquoi parlez-vous ? Dès sa première lettre à M. l'abbé Frémont, Mme X lui dit : « Il y a des âmes qui semblent vouées ici-bas à l'effroyable épreuve de l'isolement, du doute, de l'incertitude. Elles se soumettent à la volonté de Dieu et se consolent comme elles peuvent dans l'amour du Christ. Mais elles ont besoin d'une société religieuse, d'une croyance, d'un appui. »

Et dans une autre lettre : « Il faut savoir ce qu'on croit, il faut que ceux qui ont une doctrine l'enseignent à ceux qui n'en ont pas. Le protestantisme nous met la Bible entre les mains et en fait notre loi. Il suppose tout homme capable de pénétrer le sens de l'Ecriture sainte et de mystères divins qui nous confondent. C'est inconcevable? Il est inadmissible qu'une intelligence abandonnée à elle même, si supérieure qu'elle soit, résolve toute seule, le moindre de ces problèmes immenses ». Vous le voyez, elle parle d'instinct le langage de la foi catholique. Du reste elle n'a aucun effort à faire pour admettre les vérités que l'Eglise catholique enseigne ; il lui suffit de savoir quel est son enseignement pour s'y soumettre. Elle compte beaucoup plus, et elle a raison, pour établir en elle et dans les autres le fondement de la foi sur la bonne volonté que sur l'étendue de ses connaissances. « L'instruction viendra lentement, dit-elle, mais qu'importe ? Ma foi ne dépend pas de mon savoir et je n'ai pas la sincérité de croire que je puisse jamais essayer de convaincre mes parents par la discussion raisonnée des dogmes catholiques Ma seule force, ce sera le rayonnement d'une vie morale plus haute, plus pure, plus dévouée, tendant sans cesse à la sanctification croissante. » Elle a ainsi, dès le premier instant, l'intuition des principes fondamentaux de la foi catholique : c'est le don de Dieu, le germe de vie qui devait éclore tout de suite sous le rayon de la parole du Christ qui sort de l'Eglise par l'organe du prêtre. Et il en est toujours ainsi, c'est la loi de l'histoire de toute conversion.

S'il nous était permis de détourner l'attention du lecteur vers des considérations d'un ordre tout différent, nous dirions que Mme X..., qui n'a pas, dit-elle, l'habitude d'écrire, encore moins l'habitude d'analyser, écrit fort bien et qu'elle sème, en quelque sorte sans y prendre garde, dans ses lettres, une foule d'idées justes, ingénieuses, suggestives. Elle a lu les conférences de M. l'abbé Frémont sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat et elle lui écrit : « Combien vos conclusions sont hardies? Ai-je bien compris? Toute une partie de votre tentative très belle, très digne d'un esprit foncièrement libéral, parce qu'il est foncièrement chrétien, me semble, hélas, presque irréalisable. Y a-t-il alliance possible, entre deux courants dont les principes et le but sont diamétralement opposés Ne cherche-t-on pas bien davantage aujourd'hui la liberté des passions que celle des droits? Et ne croyez-vous pas qu'il faille attribuer le succès de la république préci-

sément à ses doctrines, qui font litière de la morale et du devoir? Oui, sans doute, l'Evangile a les promesses de la liberté, mais à quelles conditions? Est-il permis d'espérer qu'on les veuille remplir? Quant à dégager l'Eglise des partis qui, dans des vues ambitieuses et purement humaines, cherchent à faire croire que les destinées de la religion et d'une politique spéciale sont en quelque sorte solidaires, c'est là, une entreprise de première nécessité, car il importe que l'Eglise reste ouverte à tous. » Que dites-vous de cette distinction de « la liberté des passions et de la liberté des droits » et de cette vue sur « les doctrines de la république », de celle qui a triomphé, peut-être parce qu'on n'a pas dégagé assez tôt ni assez complètement l'Eglise des partis? Ecoutez encore ceci : « Pourquoi désespérer de notre siècle. La première fois que Noé but du jus de la vigne, il s'enivra et s'endormit; cependant le vin n'est pas un narcotique. Ainsi les hommes d'aujourd'hui, buvant avec avidité aux sources de la science, s'enivrent comme le patriarche. Jetons un manteau sur leurs excès. Un jour le vin de la science fortifiera l'humanité. C'est un noble instinct qui la pousse à découvrir les secrets de la nature. » Voulez-vous sur un sujet d'un tout autre ordre une pensée qui vaut la peine d'être méditée? « L'homme et la femme s'unissent, non pas comme ils le croient souvent de la meilleure foi du monde, pour se donner mutuellement le bonheur, mais en réalité pour se le demander l'un à l'autre. Et comme souvent leur manière de concevoir le bonheur diffère, il s'ensuit souvent une double déception. » Le spectacle d'une âme élevée est toujours beau, il attire peut-être davantage lorsque cette âme est unie à un esprit distingué.

Germain Breton.

L. Garriguet, *Le Grand Séminaire de La Rochelle*. Notes et souvenirs. La Rochelle, imp. Texier, 1913, 202 p. in-8°.

Après avoir été quelque temps supérieur du Grand Séminaire de La Rochelle, M. L. Garriguet s'en fait ici l'historien. L'histoire qu'il nous en donne est bien une des plus complètes que puisse citer un établissement de ce genre. Elle le prend à ses origines et le conduit, hélas! jusqu'à sa fin, toute momentanée, il faut l'espérer.

Le vénérable supérieur se défend de vouloir « faire une œuvre de haute érudition ». Il n'a « ni fouillé toutes les bibliothèques ni dépouillé toutes les archives qui auraient pu livrer des documents intéressants ». J'ignore ce qu'auraient livré de plus les bibliothèques et les archives, mais telle qu'elle est, sa brochure, à quelques références près, donne bien l'essentiel de ce que nous demandons aujourd'hui à ces sortes de monographies de nos établissements ecclésiastiques.

Commencé en 1655 sous la forme modeste de séminaire d'ordinands, le séminaire de La Rochelle fut peu à peu organisé en grand séminaire; il passa successivement sous la direction des prêtres diocésains, des Jésuites, des Lazaristes. Ressuscité un des premiers — le premier même, dit le ministre Portalis — après la Révolution par le zèle d'un saint prêtre, il reprit sous la direction des prêtres diocésains d'abord, des Lazaristes ensuite, et des prêtres séculiers encore, le cours d'une histoire qui, somme toute, alla en prospérant jusqu'à la désastreuse Séparation. M. L. G. n'oublie rien de ce qui constitue la vie d'un séminaire; personnalité des directeurs, conditions matérielles d'existence, programme des études, tendances doctrinales, auteurs suivis, nombre des élèves, répercussion sur la vie diocésaine et surtout action

des évêques qui restent sous tous les régimes les principaux moteurs de cette vie nous sont ici exposés dans toute la clarté d'un récit dont l'aisance trahit l'auteur familiarisé dès longtemps avec des sujets et des études de ce genre. A. DEGERT.

A. AUGUSTE, *Le Séminaire de Caraman* au faubourg Saint-Etienne à Toulouse. Notes et documents avec 4 planches hors-texte; Paris, Picard, 1913, in-8° 171 p.

C'est encore d'un séminaire que nous entretient M. l'abbé A. Auguste, mais d'un séminaire qui ne fut pas diocésain dans le sens rigoureux du mot, quoiqu'il en ait longtemps tenu lieu et rendu les services. Fondé en 1650 par l'Archevêque de Toulouse, Charles de Montchal et livré par lui, dès son origine, à la Congrégation des Bonalistes, le séminaire de Caraman, ainsi nommé parce qu'il fut fondé dans les jardins du comte de Caraman, eut des débuts fort pénibles et n'arriva à une existence relativement prospère que vers 1690. Encore la décadence survint assez vite. Dès le premier tiers du siècle suivant le personnel bonaliste a peine à se recruter; avec la disette de ressources et d'élèves viennent les dissensions intérieures; bref les derniers bonalistes sont heureux de s'absorber dans la Congrégation de Saint-Lazare et de lui passer leur établissement. Avec eux le séminaire retrouve une nouvelle vie surtout quand il se fut installé à l'ancien noviciat des Jésuites Au moment de sa suppression en 1790, il comptait 160 élèves et un personnel de 5 professeurs. 4 serviteurs et environ 4200 livres de revenu net, disent les papiers officiels.

M. A. n'a épargné aucune recherche pour mettre en tout son jour l'existence de ce séminaire à peine signalé dans l'esquisse consacrée jadis par M Vieusse aux anciens séminaires toulousains Archives départementales, archives notariales, archives nationales, archives de la Congrégation de la Mission, tout a été mis à contribution de ce qui pouvait nous révéler l'ensemble ou quelques traits épars de la vie matérielle, de l'organisation intérieure, du programme des études, de l'esprit enfin de cette curieuse institution destinée d'abord uniquement à fournir les paroisses de campagne, de vicaires ou de curés, qu'on dressait même au travail manuel. A son récit ample et limpide l'auteur joint des reproductions de plans ou des vues photographiques d'un grand intérêt qui achèvent de faire de son livre une des plus précieuses contributions à l'histoire de nos anciens sémimaires.

L'abbé B. MAYRAN, *Raymond Bonal dans les diocèses de Pamiers et d'Alet*, 1638-1647, d'après sa correspondance inédite. Foix, Pomiès, 1914 in-8, 71 p.

Bonal tient une grande place dans le livre de M. Auguste, il remplit toute la brochure de M. Mayran. Cet apôtre Rouergat, qui prit en tout saint François de Sales pour modèle, est en réalité un de ces prêtres de la trempe de Bérulle, de Bourdoise, de saint Vincent de Paul et de M. Olier qui s'employèrent, avec un admirable dévouement, à refaire à la France une âme catholique et un clergé digne de sa vocation. Pour arriver à la célébrité de ses saints émules et amis il lui manqua surtout d'exercer son zèle sur un théâtre plus en vue. Mais cet homme tout

de Dieu ne regardait pas à la qualité des âmes, mais à leur besoin, et quand les évêques de Pamiers et d'Alet l'appelèrent il y courut parce qu'il aperçut là énormément de bien à faire. Il y prêcha, il y aida les évêques dans leurs visites, il organisa des conférences ecclésiastiques, il écrivit des leçons de théologie, il essaya d'y fonder de petites écoles et surtout des séminaires. Il ne réussit pas en tout comme il l'eût souhaité; on n'en lira pas moins avec intérêt ce qui nous est raconté ici de ses méritoires efforts. L'auteur nous les expose avec sympathie et scrupuleuse conscience (1) en puisant dans la correspondance même de son héros. Sa brochure contribuera à faire connaître un des pionniers les plus actifs de la réforme catholique en notre Midi. Mais pourquoi se borner à un des moindres aspects de l'œuvre de Bonal? Ce n'est pas une brochure, c'est un livre que mérite Bonal. C'est ce livre que M. M. nous doit parce qu'il est plus que personne en état de l'écrire, et sa modeste plaquette n'est acceptable qu'à titre d'acompte. A. D.

H. Brémenson, *Guide théorique et pratique de la prononciation latine*, Flers, Haby-Lemaire, 1913, in-8. 111 p.

Encore un de ces nombreux manuels qui depuis deux ou trois ans s'offrent aux maîtres et aux élèves de nos écoles secondaires pour les guider dans la prononciation du latin. Celui-ci prend place à côté de ceux de M. Meunier, de MM. Sécheresse et Macé — que l'auteur ne nomme pas — pour demander le retour à la prononciation de la période classique : tout au plus ferait il quelque concession à nos habitudes séculaires en acceptant certains menus tempéraments. Par là, dit-il, « il n'y aurait plus de différence avec la prononciation italienne que celle du *c*, *g*, *t*, qui, ajoute-t-il, me semble à rejeter absolument ». Tout son volume est consacré à exposer les règles théoriques et les applications pratiques du système qui a ses préférences. Son volume est peut-être un peu gros pour une question de cette importance, et sa façon d'entreprendre la réforme par étapes et par parties n'échappe pas à l'inconvénient auquel se heurtent déjà les tentatives isolées ou indépendantes d'un mot d'ordre général : la prononciation du latin, variant de collège à collège, en dépit du reste de la circulaire ministérielle du 10 mars 1913 qui maintient le *statu quo* dans l'enseignement, seul ou principal aspect de la question qu'envisage ici M. Brémenson. A. D.

Chronique de Musique religieuse.

Si dans votre bibliothèque il y a un rayon pour l'art musical religieux, placez-y les volumes suivants :

1° *Le Graduel et l'Antiphonaire romains*, par A. Gastoué. Lyon, Janin, frères. 1 vol. in-12, 302 pages. Prix : 4 fr. — Le but de l'ouvrage n'est pas de raconter les origines du chant romain, mais de décrire les modifications qu'ont subies à travers les siècles les livres officiels

(1) Beaucoup trop d'erreurs typographiques déparent son livre; on y sent aussi que l'auteur a été souvent réduit à se contenter de sources de second ordre et de seconde main.

du chant liturgique de l'Eglise latine. Les deux œuvres capitales de la collection vaticane trouvent dans ce travail historique et descriptif un commentaire autorisé, des détails peu connus et très intéressants. Sept planches en phototypie illustrent le texte.

Il faut y signaler quelques omissions que l'on veut croire involontaires : 1° A. G ne mentionne pas l'envoi à la Commission conciliaire d'un mémoire signé de Fétis, Liszt et Saint-d'Arod, demandant une édition unique de chant liturgique pour toute l'Eglise d'Occident; 2° il supprime une phrase du Concile de Reims de 1583 favorable aux éditions abrégées : « *In officiis divinis volumus ne in producendis syllabis aut dictionibus, per numerosiorem notularum sonum tempus consumatur* ». — Quelques inexactitudes concernant les *Variae preces* : le recueil n'est pas le produit d'une collaboration, mais l'œuvre propre de dom Pothier ; la prose *Ante thronum* est empruntée au processional intérieur, sauf quelques variantes dans la mélodie et quelques additions au texte ; le *Puer natus* a été tiré de livres allemands ; la séquence *Jerusalem et Sion filiae* a été prise dans le Missel du Mans. — La querelle des anciens et des modernes en art musical religieux n'est pas suffisamment mise en relief. Ces réserves faites, il faut répéter que cet ouvrage est à la fois intéressant et instructif.

2° Après l'histoire détaillée des livres de chœur romains, l'analyse de leur contenu. *L'Art grégorien* (A. Gastoué. Paris, Alcan, 1 vol. in-12, 206 pages. Prix : 3 fr. 50) a pour but de nous décrire les caractères spécifiques de l'art grégorien et ses principales phases depuis ses origines jusqu'aux époques de décadence pour arriver au renouveau des dix-neuvième et vingtième siècles. C'est une œuvre de vulgarisation bien comprise ; la lecture en est attachante, même pour les profanes.

La *Musique d'Eglise* (A. Gastoué. Lyon, Janin frères. Un volume in-12, 300 pages, prix : 4 francs), aborde le même sujet que l'*Art grégorien*, mais en l'étendant et le complétant par la discussion de principes d'esthétique sacrée, par le commentaire éclairé du *Motu proprio* de Pie X, par des excursions dans le domaine de l'histoire religieuse et de la mystique chrétienne. Les sept chapitres qui constituent ce volume ont fourni la matière des conférences données à l'Institut catholique de Paris en janvier-avril 1911. Le style garde le mouvement et la vie du discours parlé.

Paléographe, A. G. analyse les documents anciens avec une sagacité pénétrante; il raconte avec une impartialité méritoire; écrivain, il expose avec art et finesse d'esprit.

4° De tout autres qualités se rencontrent dans la *Musique d'église* du Dr Karl Weinmann, directeur de l'Ecole de musique de Ratisbonne. (Traduction par Paul Landormy, chez Delaplane, Paris, 1 vol. in-18, 220 pages. Prix : 1 fr. 60.) Ici, c'est la documentation abondante, l'énumération exacte des œuvres et des hommes de génie. Weinmann traite séparément de l'évolution de chaque genre musical : homophonique, polyphonique, instrumental, depuis sa naissance jusqu'à son plein épanouissement. Aucun pays n'est oublié; quoique conçu au point de vue allemand, l'ouvrage fait une bonne place aux artistes français. Il mérite l'estime de tous les esprits curieux de l'histoire de l'art musical.

5° Après l'*Art grégorien* de A. Gastoué qui fait partie de la collection de M. Chantavoine, après la *Musique d'Eglise* de K. Weinmann qui fait partie de la collection de Paul Landormy, la *Musique grégorienne* de dom Aug. Gatard entre dans une collection similaire, celle des *Musiciens célèbres* publiée par H. Laurens. (1 vol. in-12, 126 pages; prix : 2 francs). Après avoir exposé sommairement les éléments théoriques qui sont la base des belles cantilènes grégoriennes et de leur interprétation, dom A. G. retrace leur histoire, leurs altérations, les mutilations qu'elles eurent à subir pendant de longs siècles, enfin leur restauration actuelle par l'Ecole de Solesmes. L'illustration du volume (12 planches hors texte) apporte une documentation précieuse, caractéristique. C'est une étude très substantielle, conduite avec beaucoup de clarté et de compétence, où l'on découvre çà et là l'esprit de corps et le désir persévérant de faire triompher les idées de dom Mocquereau.

6° Le livre du chanoine Moissenet : *L'Enseignement du chant sacré dans les séminaires*, (brochure in-8 écu, chez Janin, frères, Lyon, Prix, 1 fr 50) me fournira une transition entre les comptes rendus d'ouvrages théoriques et les méthodes pratiques de plain-chant que je signalerai plus loin. M. Moissenet fut invité à lire un rapport sur l'enseignement du chant au Congrès de l'Alliance des Grands Séminaires tenu à Paris en 1912. Ce rapport, augmenté de quelques développements explicatifs, est devenue la brochure dont je recommande vivement la lecture. Il est des plus instructifs C'est un commentaire à la fois disciplinaire et doctrinal du *Motu proprio* de Pie X. La critique des usages anciens et des écarts modernes est faite avec une sincérité courageuse en vue d'obtenir les améliorations que réclame le bon goût dans l'enseignement du chant ecclésiastique.

Pour aider les bonnes volontés, j'indiquerai ici les méthodes pratiques qui ont paru dans ces dernières années :

a) *Méthode pratique de chant grégorien* par dom L. David, disciple de dom Pothier. Janin, Lyon ; 1 vol., in-8, prix : 3 fr.

b) *Méthode complète de chant grégorien* d'après les principes de Solesmes, par dom Suñol, traduite et perfectionnée par dom Maur Sablayrolles, l'apôtre du chant grégorien à Toulouse et le disciple fervent de dom Mocquereau.

c) *Cours théorique et pratique de plain-chant romain grégorien*, par A. Gastoué, in-8 de 222 pages. Paris. Bureaux de la Schola cantorum, prix, 3 fr.

d) *Nouvelle méthode de plain chant*, par dom Johner, moine de Beuron. En vente chez Lethielleux, Paris, 1 vol, in-8 de 250 p. Prix : 3 fr.

Serai-je indiscret d'attirer l'attention de nos lecteurs ecclésiastiques sur les *paroissiens* édités pour les maisons d'éducation ? Le plus complet est celui de H. Dessain (Malines) qui a 2 200 pages, in-16 ; dans son supplément se trouvent les trois messes classiques de H. Dumont d'après le texte authentique de l'auteur et la messe impériale de J.-B. Lulli. Prix : broché, par unité, 4 fr. ; par nombre, 3 fr. A côté de lui, le Paroissien romain de Desclée (Tournai) en 1 vol. in-12 d'environ 1.600 pages. Prix, broché : 5 fr.

Puisque j'en suis aux renseignements liturgiques, j'ajouterai les noms des trois éditeurs qui, en France, se font un point d'honneur de publier des compositions musicales en tout conformes au *Motu proprio* du 23 nov. 1903. Ce sont : MM. Janin, frères, 10, rue Président Carnot, Lyon ; M. L. Biton, à Saint Laurent-sur-Sèvre (Vendée) ; la Schola Cantorum, 269, rue Saint-Jacques, Paris.

Th. CHEMINAT.

F. DE BOJANI, *Innocent XI, sa correspondance avec ses nonces*, volume III de la série, 1680-1684, première partie, Affaires politiques, Roulers (Belgique), J. de Meester, 1912, 1102 p. in-8°. — Table alphabétique (tirée à part), Roulers, 1913, 14 p. in-8°.

Voici le troisième volume que M. de Bojani consacre à la publication de la correspondance d'Innocent XI et de ses nonces. Il nous a été impossible de signaler les deux précédents à nos lecteurs, et cela pour la bonne raison que nous ne les avons pas encore reçus. Nous aurions été particulièrement heureux de voir comment M. de Bojani justifiait la méthode de publication adoptée par lui. Nous n'avons ici ni les textes originaux ni leur mise en œuvre en un récit suivi, ni même une analyse de leur contenu intégral, mais simplement un résumé partiel en français, coupé de temps à autre par des citations italiennes. Le tout est relié par ces seuls mots : Tel jour Cibo (le cardinal secrétaire d'Etat) écrit au nonce tel ; tel jour le nonce écrit à Cibo...

Ce mode de publication peut prêter à bien des critiques, mais nous réservons notre jugement tant que nous n'aurons pas entendu comment M. de Bojani l'expose et le légitime dans son premier volume.

Quant à celui-ci il contient de cette correspondance du pape ou de son secrétaire d'Etat et de ses nonces de Vienne, de Madrid, de Paris, de Lisbonne, de Venise, de Varsovie et de Bruxelles la partie comprise entre 1680 et 1684, et seulement celle qui a trait aux affaires politiques. Cette partie coupée entre quatre années uniquement par des raisons d'ordre typographique ne présente pas un tout suffisamment distinct pour être étudié à part. Il est telle nonciature, celle de France, par exemple, où cette période est à peu près vide au point de vue des « affaires politiques », alors qu'elle est si remplie pour les affaires ecclésiastiques. Nous croyons donc devoir attendre la réception des volumes suivants pour présenter une étude d'ensemble sur cette publication dont il est déjà aisé de pressentir l'intérêt.

A. DEGERT.

A. SOLANET, *L'abbé du Chaila, sa mémoire*. En vente chez Magne, libraire à Mende, in-8°, 45 p., prix : 0 fr. 65.

Ceux qui seront curieux de savoir comment l'esprit de secte ou de parti peut dénaturer le caractère des faits historiques n'auront qu'à lire cette biographie de l'abbé du Chaila, extraite des *Etudes* des PP. Jésuites. Ils y verront un admirable missionnaire tout dévoué à son œuvre d'apostolat transformé en abominable tortionnaire des protestants qui le mirent lâchement à mort. Ils apprendront de plus dans cet épisode de la guerre des Camisards de quel côté se trouvèrent la violence et le fanatisme, et je ne doute point qu'ils ne souscrivent au bel éloge que M. S. fait de l'abbé de Chaila et à la leçon de critique historique qui ressort de son article si mesuré et si informé. A. D.

J. Terrisse, *Le Purgaloire*, in-12 de 333 pages. Paris, Amat, 1912. Prix : 3 fr. 50.

Ce livre est un acte de charité pour les âmes du Purgatoire. Dans une visite au cimetière, le 2 novembre, l'auteur constata que beaucoup ne priaient pas. Etait-ce par respect humain? par manque de foi? par ignorance de leurs pouvoir de secourir les morts? Toujours est-il qu'il lui parut opportun de faire connaître le pouvoir, les motifs et les moyens que nous avons de secourir les morts. Quelques expressions inexactes ou imprécises, comme : « Ces âmes n'ont fait *qu'entrevoir Dieu* (p. 100) sur la figure adorable de J.-C. qu'elles ont aperçue au moment de leur sentence (p. 102) ». Il eut été bon d'ajouter en note ou en appendice les documents pontificaux relatant les indulgences accordées « à l'acte héroïque de charité », les concessions générales d'indulgences faites en faveur des âmes du Purgatoire, etc. Les lecteurs seraient plus exactement renseignés sur les moyens qu'ils ont de soulager les âmes des trépassés.

Th. Cheminat.

R. P. Louis Carlier. *Histoire de l'Apparition de la Mère de Dieu sur la montagne de la Salette*, In-8° I-XVI-594 pages. Tournai (Belgique), Chemin du Crampon, 1912. Prix : 4 francs.

L'ouvrage est divisé en trois parties : la première retrace l'historique de l'apparition ; dans la deuxième, le P. C. prouve l'authenticité de l'apparition ; une troisième partie indique comme résultats le pèlerinage, les sanctuaires de N.-D. de la Salette élevés un peu partout, les œuvres de ses missionnaires. Le récit est bien conduit ; les documents très nombreux sont enchassés avec art dans le corps de la narration. Le lecteur est amené à croire à l'apparition miraculeuse de N.-D. de la Salette moins par la physionomie morale de Mélanie et de Maximin que par les résultats consolants du pèlerinage.

Le cardinal Billot a donné à ce livre une approbation qui s'écarte des formules ordinaires : elle est d'une énergie frappante.

T. C.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

L'ULTRAMONTANISME
DE LOUIS VEUILLOT

I

« Ce fut au temps de Pâques, en 1838, à Rome, que je résolus d'abandonner le service des idoles. Car j'avais alors des « idoles », et elles me traitaient bien. Le vrai Dieu s'étant montré, il fallut suivre. L'un des attraits de l'Eglise était qu'elle a un chef et qu'elle chante un *credo* venu de Dieu. Je ne connaissais pas même de nom le gallicanisme. Enfant prodigue ou plutôt enfant volé, rentrant à la maison paternelle, je ne pensais pas rencontrer là une branche cadette, des frères mariés à je ne sais quelles étrangères qui me diraient que le père de famille a usurpé et que les enfants doivent le ramener au droit. M'eût-on averti de cette monstruosité, ou je ne serais pas revenu, ou dès lors j'aurais pris la résolution de combattre les séditieux qui conjuraient pour réduire la puissance de la lumière et de l'amour. »

Voilà, dans ces quelques lignes, le fond et l'explication de l'ultramontanisme de Louis Veuillot : il est ultramontain parce qu'il est catholique. Du jour où il a cru la vérité révélée de Dieu sur la parole de l'Eglise, il a vu, comme naturellement et d'instinct, l'autorité de l'Eglise ramassée, incarnée dans un seul homme. L'Eglise est une famille; elle a un père; son chef est le *Pape;* donc le Pape a tous les droits d'un père qui a la charge de donner au genre humain la vie éternelle et, dans la société, toutes les prérogatives conciliables avec le respect de la conscience chrétienne ou plutôt, pour suivre la pensée de Louis Veuillot, utiles pour la protéger.

Du reste, sous Louis-Philippe, « le parti catholique » était ultramontain par le fait même, si l'on peut dire, de son existence. Il avait pour raison d'être, pour but, de revendiquer comme un droit la pleine liberté de l'Eglise dans son enseignement, dans ses institutions, dans ses œuvres. Or la première liberté de l'Eglise, la plus nécessaire parce qu'elle est en quelque sorte la condition de toutes les autres, c'est la liberté de son gouvernement, c'est que la hiérarchie ne soit pas sous la main de l'Etat, qu'elle n'obéisse qu'au Pape, chef de l'Eglise. Mais cette subordination des évêques au Pape, pour être vraie, féconde, doit être entière; la liberté de l'Eglise dépend de son unité; son unité de la souveraineté du Pape en matière de discipline et d'enseignement. De là l'infaillibilité pontificale, conséquence de l'unité de l'Eglise et de la souveraineté du Pape dans l'Eglise. C'est par cette voie et en combattant le gallicanisme d'Etat, que Lamennais en était venu à professer l'ultramontanisme, la souveraineté spirituelle du Pape avec toutes ses conséquences.

Les catholiques militants avaient hérité de la pensée de Lamennais dégagée des erreurs dont il l'avait entourée, car c'est bien lui qui avait replanté et cultivé de ses mains l'ultramontanisme en France. Joseph de Maistre semblait avoir inutilement combattu. Son livre du Pape n'avait trouvé qu'un nombre minime d'approbateurs. Lamennais créa une école qui parut s'éclipser au moment de sa défection; mais elle se reforma bientôt sous des chefs plus sages, parce qu'ils furent plus obéissants. Les catholiques qui menèrent le combat sous la monarchie de juillet pour la liberté religieuse se tournaient donc vers Rome pour y chercher un appui. Toutes les libertés qu'ils revendiquaient pour l'Eglise avaient d'ailleurs dans leur pensée, comme couronnement, comme clef de voûte, la liberté suprême, c'est-à-dire la souveraineté spirituelle du Pape partout reconnue, s'exerçant dans toute l'Eglise sans contrôle et sans entraves. Leur ultramontanisme comprenait deux

éléments qui s'appelaient l'un l'autre et se confondaient pour ainsi dire à leurs yeux; un même sentiment les attachait à la liberté de l'Eglise et à l'autorité du Pape. Ils voulaient que l'Eglise fût libre pour qu'elle pût être uniquement et pleinement soumise à l'autorité du Pape; ils préconisaient l'autorité souveraine du Pape parce qu'elle leur apparaissait comme la seule vraie garantie de la liberté de l'Eglise. C'est ainsi que Louis Veuillot, sous une même inspiration, dans un même sentiment de foi et d'amour, ne cessa de combattre contre le *gallicanisme d'Etat* qui veut lier la liberté de l'Eglise et le *gallicanisme ecclésiastique,* qui prétend réduire le pouvoir souverain du Pape.

L'ultramontanisme de Louis Veuillot, c'est une doctrine vécue, ce n'est pas une thèse savamment élaborée, un échafaudage d'arguments. Il l'a professé en homme d'action qui se dévoue au service d'une cause, qui propage une pensée vivante dont il s'efforce de pénétrer les âmes, parce qu'elle doit gouverner le monde. Des idées simples, nettes, fermes, développées au cours des événements pour éclairer l'opinion, pour faire prévaloir les droits de l'Eglise et de son chef; voilà ce que l'on trouve dans les écrits de Louis Veuillot. Pour les bien saisir, il faut les voir dans leur cadre, dans leur liaison avec les faits qui en ont provoqué l'essor (1).

II

C'est en 1843 que Louis Veuillot devint rédacteur en chef de l'*Univers,* où il collaborait régulièrement depuis 1840. L'esprit romain y dominait déjà, grâce surtout à du Lac qui l'avait, durant plusieurs années, rédigé presque seul. « Par l'ardeur de sa foi et les tendances de son esprit,

(1) Le *Bulletin* ne donnera dans ses numéros d'avril et de mai que le début d'une étude sur l'ultramontanisme de Louis Veuillot. On y verra l'action du grand écrivain catholique dans la période qui s'étend du commencement de la campagne pour la liberté d'enseignement jusqu'au retour de Pie IX à Rome.

Louis Veuillot, nous dit son frère, avait tout de suite été l'homme des doctrines romaines. Cinq années d'étude sur le passé et le présent l'avaient affermi dans la voie, où, dès le jour et même dès la veille de sa conversion, il était entré. Rome pouvait en tout compter sur lui. Elle serait toujours comprise, toujours obéie » (1).

Toutefois, cette disposition était alors plutôt latente. Dans les quelques pages qui portent ce titre en tête des *Mélanges : Programme de l'Univers, 1843*, le Souverain Pontife n'est pas nommé ; il n'est fait aucune allusion à son autorité. Louis Veuillot ne parle que de l'Eglise. « Obéir à l'Église ; juger toutes les opinions du seuil de l'Eglise » ; enfin travailler à faire de la France « une seule famille sous les ailes de l'Eglise ». Telle est la direction qu'il entend donner au journal et à ses travaux : « Notre Chef, dit-il, est Celui qui commande aux flots de s'ouvrir et aux montagnes de s'abaisser. Nous prenons la société comme l'ont prise les apôtres ; nous ne sommes ni à Paul, ni à Céphas ; nous sommes à Jésus-Christ. »

Aucune mention du Pape. Louis Veuillot a-t-il voulu ménager les gallicans et les semi-gallicans ? Non il n'est ni dans ses principes ni dans ses habitudes de voiler sa pensée. S'il ne dit rien du Pape, c'est que le Pape ne tient alors, ni dans les préoccupations de l'opinion publique, ni dans les siennes, la place qu'il y prendra plus tard. A ce moment, il est « romain », certes ! non pas « sans le savoir », mais sans penser à faire expressément une profession de foi « romaine. » Ce qui l'occupe, c'est le combat à outrance contre les libres-penseurs, les écrivains sans foi ni mœurs et les universitaires. Ses sentiments ultramontains ne se font jour qu'incidemment, par un mot qu'il jette ici ou là, au courant de la plume, comme par exemple, quand il écrit dans un article intitulé : *« Du Zèle et de la Modération »*.

(1) *Louis Veuillot*, par E. VEUILLOT, tome I, p. 781.

« Où est le grand danger de l'Eglise? Quel est l'ennemi de Dieu? Ce n'est pas le turc..., les croisades l'ont détruit. Ce n'est pas le protestant..., si grand que soit un cadavre, il ne compte plus. Ce ne sont pas les quatre articles gallicans : quel catholique voudra rester dans cette forteresse vermoulue, quand le Pape lui ordonnera d'en sortir? »

Ce qu'il pense du gallicanisme, il le dit nettement, on le voit, à l'occasion, mais il est clair aussi par les passages que l'on vient de lire, qu'à cette heure, il s'en préoccupe fort peu.

Sa grande affaire était alors et fut jusqu'à la fin de la Monarchie de juillet, comme pour tous les catholiques d'action, la liberté d'enseignement. La liberté, il est vrai, comme la vérité qu'elle abrite, est une, on ne peut la revendiquer légitimement sur un point sans réclamer pour elle au nom du droit tout son domaine. Demander pour les catholiques la liberté d'élever leurs enfants dans leurs croyances, c'était pour ceux du moins qui savent de quelle source divine dérive cette liberté, proclamer le droit inaliénable de l'Eglise à l'entière indépendance de son apostolat.

Comme la Restauration, l'Empire, les Gouvernements d'Ancien régime qui n'étaient plus assez chrétiens, la Monarchie de juillet voyait dans l'Eglise une administration qui doit fonctionner au même titre que les autres sous le contrôle de l'Etat et n'a de droits que ceux que l'Etat lui reconnait. La Restauration, quand elle prétendait régler souverainement les choses de la religion, avait une excuse; elle couvrait le clergé de sa protection — d'une protection toute d'apparat et de faveurs personnelles — mais enfin elle voulait sincèrement le protéger; et puis elle n'était que malgré elle un gouvernement libéral. La Monarchie de juillet, bien que née d'une Révolution faite au nom de la liberté, n'en gardait pas moins dans ses rapports avec l'Eglise, l'esprit régalien de l'ancien régime. Ça été du reste la contradiction perpétuelle du libéralisme — si bien

que, après une si longue expérience, on pourrait la croire essentielle, — d'étendre sans cesse la prépotence de l'Etat, particulièrement sur les droits de la conscience. Le spectacle que nous avons sous les yeux n'est pas pour infirmer ce jugement. La séparation de l'Eglise et de l'Etat est faite; l'Eglise est soi-disant libre dans l'Etat libre. Or, sauf dans les temps de persécution sanglante, jamais la religion ne fut plus entravée dans son action. On interdit ou l'on paralyse la meilleure partie des œuvres dont elle a besoin pour faire triompher des principes de salut dont on ne veut pas.

La bourgeoisie voltairienne qui détenait le pouvoir sous Louis-Philippe n'avait pas formé ce projet insensé qui est devenu de nos jours le principal objet de la politique intérieure, de détruire la religion. Mais elle était pleine de défiance à l'égard de l'Eglise et toujours prête, sous prétexte de s'opposer aux envahissements du « parti-prêtre » à resserrer ses liens. Elle voulait, elle croyait même faire à la religion sa place; mais la religion, à ses yeux, c'était le culte. Que la religion eut ses temples; qu'elle y appelât ses fidèles, qu'elle offrît ses secours à ceux qui les réclamaient : que lui fallait-il de plus? Qu'on lui permît d'exercer la charité, à la condition de la surveiller et de lui marquer ses limites, passe encore. Mais qu'elle tentât d'étendre son influence sur la société par des œuvres d'enseignement, cela ne pouvait se tolérer, elle sortait de son domaine. Telle était la force de ce préjugé sur les esprits que la plupart considéraient comme une révolte contre l'Etat et l'ordre social, l'effort des catholiques pour donner de ce côté à la religion un peu plus d'air et de champ.

Cependant les auteurs de la Charte de 1830, sans trop savoir peut-être ce qu'ils faisaient, avaient inscrit dans l'article 69, parmi les réformes à établir dans *le plus bref délai, la liberté d'enseignement*. La promesse était claire et ferme et donc, incontestable, le droit reconnu dans la Constitution aux pères de famille de faire élever leurs en-

fants par des maîtres de leur choix. L'*Avenir* l'avait, dès la première heure, rappelé avec éclat ; Montalembert qui n'avait jamais perdu le souvenir du « Procès de l'Ecole libre » reprit vers 1840 la même revendication, et avec lui toute une phalange recrutée un peu partout de catholiques militants que le parti au pouvoir appelait dédaigneusement « les néo-catholiques ». Louis Veuillot entrait vers la même époque à l'*Univers* ; il fut tout de suite, naturellement, dans la presse, ce qu'était Montalembert à la tribune, le porte-voix de l'opinion catholique.

Dans cette campagne pour la liberté d'enseignement, l'arme de combat c'était donc la promesse de la Charte : nul ne l'a maniée plus vigoureusement que Louis Veuillot. « Le droit est évident, disait-il dans sa lettre à M. Villemain, la promesse claire, des citoyens réclament, il suffit : ne fussent-ils que cent, un gouvernement de bonne foi leur doit justice. C'est une société sauvage et déshonorée, celle où le bon droit d'un seul et le respect des serments ne prévalent pas contre l'indifférence, contre les préjugés et contre l'inique intérêt du nombre. Vous m'avez promis cela, et vous ne me gouvernez qu'en vertu du pacte où vous me l'avez promis. Vous me devez cela ou je ne vous dois rien. Le pacte est violé, je suis le plus faible, et j'obéis ; mais j'obéis à la force, non à mon devoir ; l'impôt que je vous paie, le premier venu avec deux pistolets, peut me le faire payer aussi légitimement que vous, la nuit, au milieu des bois » (1). Mais le droit, établi par la Charte, est un droit tout relatif ; il y en a un autre qui ne change pas avec les mœurs, qui est toujours et partout le même, le droit des âmes.

Voilà le droit qu'invoquait surtout Louis Veuillot. La liberté qu'il demandait, c'était la liberté de l'âme chrétienne, telle que Dieu l'a faite, parce qu'elle est le droit que Dieu a

(1) *Lettre à M. Villemain sur la liberté d'enseignement*, *Mélanges*, 1re série, tome I, page 96.

créé, le droit de le connaître, de l'aimer et de le servir. Or c'est l'Eglise catholique seule qui fait les chrétiens, qui met les âmes en possession du droit que Dieu leur a donné. On ne peut donc revendiquer le droit divin des âmes sans proclamer le droit divin de l'Eglise ; l'un ne va pas sans l'autre ; ils sont mêlés au point de se confondre. Cela aussi il fallait le dire, parce que rien n'importe autant que d'affirmer la vérité, toute la vérité : il n'y a pas de meilleur appui pour la conscience humaine ni d'arme plus puissante contre l'injustice. Louis Veuillot réclamait pour l'Eglise catholique « non pas seulement la vie, mais la royale condition de la vie : la liberté, c'est-à-dire l'honneur et la primauté : car étant libre, elle est reine, disait-il aux partisans obstinés du monopole universitaire, et vous le savez bien. Nous voulons qu'elle règne ; vous et vos philosophes, vous voulez qu'elle meure : c'est la question entre nous » (1). Oui, et c'est toujours, c'est plus que jamais la question entre les catholiques et les libres-penseurs.

En ce temps-là donc Louis Veuillot luttait surtout contre le gallicanisme politique, pour dégager l'Eglise des liens dont l'avait chargée l'absolutisme et qu'un pouvoir libéral, sous prétexte de sauvegarder les droits de l'Etat, au mépris des principes qu'il invoquait sans cesse, prétendait maintenir, et au besoin aggraver. Pour obéir à l'opinion régnante plus encore qu'à ses propres préjugés, le gouvernement de Louis-Philippe ne s'obstina pas simplement à refuser jusqu'au bout la liberté d'enseignement qu'il avait pris l'habitude de promettre une fois au cours de chaque session ; il se donna le tort, moins par mauvais vouloir que par faiblesse, de traiter constamment l'Eglise comme un parti vaincu et toujours suspect, qu'il ménageait par politique, auquel il se ne croyait pas tenu de rendre justice. Nous n'avons pas à rappeler ici les vexations, les

(1) *Lettre à M. Villemain sur la liberté d'enseignement. Mélanges*, 1re série, tome I, page 119.

oppressions dont fut l'objet à cette époque la liberté religieuse.

Louis Veuillot les dénonçait sans relâche avec une âpreté d'éloquence que certains catholiques trouvaient excessive et qui avait tout au moins le mérite de secouer la torpeur du public. Dans ces écrits de circonstance, la doctrine est toujours la même. Louis Veuillot proteste, au nom de la charte et de l'Evangile tout à la fois, contre les dénis de justice que l'Etat fait subir à l'Eglise. Il rappelle sans cesse aux libéraux qui ne veulent plus s'en souvenir, dès que l'Eglise est en cause, les principes essentiels du nouveau régime.

« La situation de la religion catholique, leur dit-il, n'est plus sous Louis-Philippe, ce qu'elle était sous Louis XIV, ou sous Bonaparte, ou même sous Charles X. La liberté des cultes, la liberté des opinions, la liberté de la presse, lui font courir d'autres dangers ; mais elles doivent aussi lui assurer une autre protection. L'Etat ne peut plus invoquer, comme lois du pays, le vieil échafaudage du gallicanisme parlementaire qui s'est écroulé avec l'ancien régime ; les articles organiques même ont été abrogés par la charte. Quant tout se meut sans entraves autour de la religion et contre elle, il est impossible qu'elle n'ait d'autre garantie que la tolérance inquiète et tracassière du pouvoir, il est impossible que la liberté des cultes qui est pour des catholiques véritablement la liberté des opinions, reste dans la charte à l'état de lettre morte. »

Toutefois, Louis Veuillot ne laissait pas de confesser dès lors courageusement des principes que le libéralisme ne veut ni accepter, ni comprendre, mais que sa foi ne lui permettait pas de faire fléchir. Il disait donc que l'Eglise avait droit aux mêmes libertés que tout le monde, non pas que tout le monde eût droit aux mêmes libertés que l'Eglise ; que toutes les libertés réclamées par les catholiques étaient de droit naturel et divin, bonnes, nécessaires, légitimes, saintes, non pas que toutes les libertés que l'on réclamait

eussent le même caractère, le même titre et dussent être décrétées (1). Sa liberté ne fut jamais celle des libéraux; ils ne l'ignoraient pas. Il combattait non pour le triomphe d'une opinion humaine ou d'un système politique, mais uniquement — et il ne se lassait pas de le répéter — pour l'Eglise, pour ses institutions, pour ses œuvres, pour ses droits imprescriptibles, pour sa liberté.

III

L'épisode sinon le plus grave de la lutte que soutinrent les catholiques sous la Monarchie de Juillet, du moins le plus retentissant, ce fut, pour le désigner du nom un peu ambitieux qu'on lui donna, « la proscription des Jésuites » (2).

Les défenseurs du monopole universitaire tentèrent pour égarer l'opinion publique, plusieurs diversions. Ils essayèrent d'abord de ressusciter le vieux fantôme du « parti prêtre » qui avait tant servi sous la Restauration; ils accusèrent le clergé de vouloir s'emparer de l'enseignement pour établir sa domination politique.

Au lendemain de 1830 et avec « un gouvernement qui ne se confessait pas », l'accusation était trop paradoxale. Puis l'on découvrit l'existence dans les grands séminaires du cours des *Diaconales;* l'on étala devant le public la « sale et honteuse morale des traités de théologie. » Et il faut voir quelles pudeurs s'effarouchaient des « honteux écarts de l'enseignement ecclésiastique. » Ce n'était pas le clergé qui était sali par la boue que remuaient ces gens-là : ils s'en aperçurent. On chercha autre chose et l'on trouva les Jésuites. Ils n'étaient pas très nombreux en France — environ deux cents — et ils n'y faisaient pas beaucoup de bruit. Ils n'en devinrent pas moins tout de suite un danger public. Pendant trois ans, la tribune, la presse, tous les échos de l'opinion retentirent du même cri : au Jésuite.

(1) *Mélanges*, première série, tome VI, p. 56.

(2) *L'Eglise et l'Etat sous la Monarchie de Juillet*, par M. THUREAU-DANGIN, ch. IV, V, VI.

On a rarement vu une pareille contagion de déraison gagner si vite tant d'esprits; pour certains, elle alla jusqu'à l'hallucination, jusqu'à la folie. Bientôt tous les religieux, tous les prêtres, tous les catholiques furent des Jésuites; sous ce pseudonyme, c'était le procès de l'Église qui se débattait. Du reste, dans la guerre que lui font ses ennemis, la tactique est invariablement la même; depuis qu'il y a des Jésuites, c'est toujours par eux que l'on commence, mais on ne s'en tient jamais là. Dans la célèbre discussion qui eut lieu à la Chambre, le 2 mai 1845, au sujet de ces religieux, M. Odilon Barrot laissa échapper cette phrase qui résumait bien la situation : « L'affaire qui nous occupe est une de celles que nous avons à régler avec l'Eglise; les autres viendront en leur temps. »

Le gouvernement toujours prêt à sacrifier la justice aux passions dont il avait peur se prêta à servir des haines qu'il ne partageait pas; il négocia avec Rome pour en obtenir la dissolution d'« une Congrégation qui n'avait pas en France d'existence légale. »

Le Pape n'accorda rien; il laissa simplement le général des Jésuites maître de céder quelque chose aux circonstances. Sur l'ordre de leur supérieur, un certain nombre de Jésuites, sous couleur de se disperser, changèrent de résidence et le Gouvernement ferma les yeux. Si l'on ne prend garde qu'aux événements, les épreuves de l'Église étaient en ce temps-là assez légères. Sans doute, mais il restait acquis qu'il y avait en France « des lois toujours existantes » pour interdire à des citoyens le droit de mettre en pratique les conseils de l'Evangile, et nous savons l'usage qu'on en a fait plus tard. Il ne faut pas non plus perdre de vue cette masse de préjugés que déposa dans tous les rangs de la société un long débordement de paroles insensées, d'écrits calomnieux, de littérature immonde sur les hommes et les choses de la religion : après trois quarts de siècle, l'opinion qui donne le pouvoir en emporte encore l'ignoble poids.

Les deux premiers volumes des *Mélanges* de Louis Veuillot contiennent environ deux cents pages sur l'affaire des Jésuites, et il s'en faut que tout ce qu'il écrivit alors dans l'*Univers* ait été reproduit. La seule chose qui nous intéresse dans cette polémique, ou, pour parler plus exactement, que nous ayons à signaler ici, c'est la doctrine qu'elle renferme et qui peut se résumer en deux points ; nous avons déjà indiqué le premier. Dans les attaques dirigées contre les Jésuites, c'est, dit Louis Veuillot, l'Eglise qui est en cause : « On en veut à l'Eglise ; on veut arrêter ce flot qui monte et submerge déjà les systèmes de l'erreur, cette sève merveilleuse qui couronne de rameaux abondants le vieux tronc qu'on avait cru mort. Comment expliquer autrement tant de protestations hypocrites, tant de respects menteurs pour la religion, et un acharnement si implacable à la dépouiller en même temps de sa liberté ? Les Jésuites ne sont qu'un prétexte : on les frappe sans les croire coupables, sans les accuser de rien, pour frapper quelque chose qui soit de l'Eglise, pour donner à l'Eglise un avertissement. Tel est le vrai motif de la proscription » (1).

Louis Veuillot souffrit beaucoup du dénouement que nous avons rapporté plus haut, « doublement malheureux, disait-il, malheureux pour la liberté, malheureux pour la religion. » Il s'y résigna pourtant sans arrière pensée, parce que ce dénouement avait l'approbation tacite d'une autorité qui est au-dessus de tout contrôle. Un instant il avait cru comme tout le monde, à la suite d'une note publiée par une feuille officieuse, que le Saint-Siège venait d'ordonner lui-même aux Jésuites de se disperser ; d'ordre, le Pape n'en avait pas donné, il s'était contenté de remettre la cause au jugement du R. P. général et de consentir à la mesure prise par ce dernier. Exposée aux coups emportés de la force et n'ayant d'autre arme naturelle que sa patience, l'Eglise suivant la profonde observa-

(1) *Mélanges*, 1re série, t. II, p. 22.

tion de J. de Maistre, « ne refuse à la souveraineté qui s'obstine, rien de ce qui ne fait naître que des inconvénients » : le Pape est le seul juge de ce qu'elle peut concéder, selon les circonstances, sur l'exercice de ses prérogatives; d'un autre côté le silence et la parole du Pape sont également dignes de respect. Il y eut des catholiques assez oublieux de ces principes pour juger avec amertume la conduite de Grégoire XVI. Quant à Louis Veuillot, résolu d'obéir toujours, contre les instincts même de son cœur, il ne mit dans sa soumission ni hésitation ni réserve; on en jugera par ces quelques mots. « Un sentiment nous domine. Au milieu de tant d'inquiétudes, nous avons besoin d'élever une voix heureuse et reconnaissante jusqu'au trône où siège éternellement le vicaire de Jésus-Christ. Nous nous étions laissé abuser. Nous lui demandons humblement pardon d'avoir pu croire un instant qu'il voulût nous donner la paix aux dépens de l'honneur. Nous étions soumis et désolés : Quoiqu'il arrive maintenant, nous sommes tranquilles. Sa voix n'a pas consacré l'injustice, il a tout sauvé en sauvant l'honneur, et nous subirons avec joie les plus désastreuses conséquences d'un combat qu'il approuvera. Ce qu'il approuve, il le bénit : la victoire est un fruit de ses bénédictions » (1).

Moins d'un an après, le 1er juin 1846, Grégoire XVI mourait. La plupart des journaux qui avaient poussé le gouvernement à traquer les jésuites accusèrent le Pontife défunt de faiblesse et lui reprochèrent de s'être laissé jouer par l'ambassadeur de Louis-Philippe, M. Rossi. « Quand même, leur répondit Louis Veuillot, Grégoire XVI se serait résolu à faire, dans les limites de son pouvoir, nous ne savons quelle concession dangereuse, ne fut-ce que celle de son silence : ce n'est pas le vénérable Pontife qu'il en faudrait accuser, mais vous, d'abord, et ensuite nous-mêmes. Vous, parce que vos odieuses clameurs ont permis à

(1) *Mélanges* 1re série, t. II, p. 124.

M. Rossi de calomnier la France; nous, parce que nous n'avons su parler ni agir, et que notre père désolé a pu douter de la foi de ses enfants. En effet, par quelle action hardie et unanime, les catholiques ont-ils rassuré la prudence d'un vieillard et d'un père? A Dieu ne plaise que nous laissions fléchir cette mémoire sainte sous le poids de nos pusillanimités (1) ».

« J'ai fort admiré, écrivait Montalembert à Louis Veuillot, votre bel article sur la mort du Pape et les exploits de Rossi. Ce n'est pas du reste, que je puisse être d'accord avec vous sur le fond même de votre article. — Jamais la faiblesse, la lâcheté du troupeau n'a servi d'excuse à la faiblesse du pasteur... Vous savez bien que je pense et que je parle comme vous sur lesdits fidèles, mais je soutiens que ce n'est pas à eux à donner l'exemple. C'est au Pape et aux Evêques qu'il a été dit : Vos estis sal terrae : quod si sal evanuerit etc. ». Louis Veuillot lui répondait: « En ce qui concerne Rome, je ne crois pas qu'il nous appartienne de dire tout ce que nous pourrions penser dans un moment de défaite ou d'humeur. Eussions-nous vraiment à critiquer, le plus profond respect serait encore une règle de politique autant qu'une règle de religion, quelque disposé à trembler qu'on soit à Rome, je ne m'attends pas qu'on y tremble jamais devant nous, et nous y serons toujours plus forts par le respect que par la menace. Une autre considération me touche. Nous, qui de notre propre vêtement, de notre propre honneur, devrions couvrir à reculons et les yeux baissés, notre père ivre et nu, pouvons-nous déchirer le voile sous lequel notre facile impatience le soupçonne de cacher un peu de faiblesse ? »

On voit ici la différence de caractère qui distinguait ces deux hommes. Droit, généreux, plein d'élan, mais impressionnable et impétueux, Montalembert, manquait parfois d'empire sur lui-même; l'obstacle l'irritait ou le découra-

(1) *Mélanges* 1re série, tome II, page 247.

geait ; sous le coup d'une déception, d'un mécontentement, d'une passion vive, il n'en savait pas mesurer l'expression ; peut-être aussi ne se défendait-il pas toujours assez de mêler à son respect de l'autorité quelque hauteur de gentilhomme. Et puis il était romain d'idées plus que de cœur ; la Papauté était pour lui un principe dont il poursuivait le triomphe ; ce principe demeura trop abstrait à ses yeux ; il ne l'idenfiait jamais assez avec la personne du Pape régnant qui l'incarnait. Louis Veuillot était lui aussi prompt à s'émouvoir, fier, indépendant et surtout intrépide dans la défense de ce qu'il croyait être la vérité. Seulement quelle que fût la flamme qui l'excitait, il marquait sa limite, il ne disait que ce qu'il voulait : « La partie supérieure de l'âme, celle où se prennent les décisions », se maintenait toujours chez lui, en pleine mêlée, dans l'ordre et dans la paix. Sa foi aussi sincère, aussi profonde que celle de Montalembert, était plus naïve, plus populaire ; c'était un peu la foi du charbonnier, qui se remet de tout ce qui regarde son salut et celui des autres à Dieu et aux hommes qui en ont la charge.

Grégoire XVI n'aimait pas la presse dont il avait eu beaucoup à souffrir et volontiers il eût soustrait les intérêts de l'Eglise aux discussions des journaux qui lui semblaient parfois gênantes dans ses négociations avec les gouvernements. « Votre beau-frère, disait-il un jour à M. de Mérode, parle bien, mais il parle trop» ; il devait trouver aussi qu'on écrivait trop à l'*Univers*. Toutefois il ne s'en plaignit jamais et quand M. Rossi demanda que ce journal fût frappé d'un blâme officiel ou qu'on lui interdît les Etats Pontificaux, il s'y refusa. Du reste, alors comme en tout temps, il eût suffi d'un simple désir du Pape de voir disparaître l'*Univers*, pour que Louis Veuillot se fût persuadé que cette œuvre était inutile et y eût renoncé. Le Pape, à ses yeux, était, dans toute la portée du mot, « le Vicaire de Jésus-Christ », celui qu'il faut écouter comme Dieu même, parce que de la place où il est, dès qu'il donne un ordre ou

un conseil, il ne peut qu'exercer l'autorité qu'il a reçue, c'est-à-dire le pouvoir suprême qu'il tient de Jésus-Christ.

IV

Convaincu que le Pape, c'est l'Eglise, le centre d'où tout part et auquel tout doit se rattacher, Louis Veuillot donna la main à tous les mouvements vers Rome, quelquefois même sans y mettre les ménagements et la discrétion dont la vérité, qui est faite pour régler les esprits les plus divers, a toujours besoin. C'est ainsi que, sans tenir compte « de cette partie nationale de la liturgie qui avait ses racines dans l'ancien rite gallican et que les siècles du Moyen-Age » avaient faite si riche et si belle, il poussa de toutes ses forces, une fois la question posée, au retour pur et simple vers la liturgie romaine. Ne pouvant traiter lui-même une matière où il n'avait aucune compétence, il mit *l'Univers* au service de ceux qui menaient la campagne pour l'unité liturgique ; il fut l'auxiliaire dont l'intervention décide de la victoire.

« Toutes les églises de France, a écrit M. Eugène Veuillot, ont repris la liturgie romaine. Des nombreux services rendus par Dom Guéranger, celui-là a été le plus grand. *L'Univers* l'y aida. L'illustre bénédictin l'a dit souvent et il aimait à reconnaître que, sans Louis Veuillot, ce secours dévoué, ardent, puissant, lui aurait manqué (1). » On peut trouver, sans manquer d'égards à Dom Guéranger qui en avait pris l'initiative, ni aux Evêques qui l'ont faite, ni au Saint-Siège qui l'a autorisée, que la réforme a trop réussi. Elle a entraîné la perte de richesses liturgiques créées par des siècles de piété, anéanti des usages locaux vénérables par leur antiquité, rejeté dans l'ombre l'histoire et les origines de nos diocèses et, pour tout dire d'un mot, elle a refoulé violemment l'esprit de tradition là où il exerce l'influence la plus bienfaisante, dans le culte et la prière.

(1) *Louis Veuillot*, par M. Eugène Veuillot, tome II, p. 144.

Les sentiments romains de Louis Veuillot l'inspiraient mieux quand il combattait la réorganisation du chapitre de Saint-Denis dont Louis-Philippe voulait faire une sorte de séminaire épiscopal ne relevant en rien de l'autorité diocésaine. Son collaborateur, M. du Lac, alors à Solesmes, où naturellement l'on aimait l'exemption, regrettait que *l'Univers* s'inquiétât des privilèges demandés pour le chapitre royal de Saint-Denis. Louis Veuillot lui répondait : « Je trouve que vous raisonnez un peu mieux que moi sur Saint-Denis, quoique je n'accepte pas toutes vos raisons. Ainsi il sera bien plus facile de trouver de mauvais évêques dans un séminaire *ad hoc*, que de les choisir dans la masse, isolés, ignorants, susceptibles de se tourner contre l'Etat par le seul effet de leur foi sacerdotale, entière malgré leurs faiblesses. » Revenant sur cette question quelques jours plus tard, il ajoutait : « Je suis bien étonné de n'être pas de votre avis sur Saint-Denis, mais je me persuade que cette entreprise tournera mal. C'est du gallicanisme sous couleur de romain : il n'y a rien de pire. Les exemptions n'entreront pas en France par cette porte, soyez-en sûr, et les organiques ne s'en porteront que mieux (1)». Louis Veuillot avait raison. Le roi Louis-Philippe ne poursuivait dans ce projet qu'un but : la formation d'un clergé d'Etat pour asservir l'Eglise à son pouvoir. La lutte des catholiques et surtout l'intervention des évêques pour obtenir la liberté d'enseignement lui étaient odieuses; il y voyait une opposition à son gouvernement et à l'établissement de sa dynastie ; dès lors, il n'aspirait plus qu'à refaire une nouvelle constitution civile du clergé.

V

Après la mort de Grégoire XVI, le Conclave s'ouvrait le 14 juin, le 16, le cardinal Mastaï-Feretti, évêque d'Imola, était élu pape à l'unanimité, et l'univers catholique acclamait le nom de Pie IX. Cet événement qui n'avait

(1) *Correspondance* de Louis Veuillot, tome IV, Lettres à M. du Lac.

d'extraordinaire que les circonstances qui l'accompagnaient, la réunion de tous les suffrages du Sacré-Collège sur un nom presque inconnu, ouvrait pour la Papauté et pour l'Eglise une ère nouvelle qui comptera vraisemblablement parmi les époques les plus saillantes de leur histoire et qui, d'ailleurs, n'est pas près de se fermer. Nul ne saurait mesurer encore la portée des événements qui se sont produits sous le pontificat de Pie IX, le retentissement qu'ils auront dans l'Eglise. On en peut cependant signaler déjà une conséquence, c'est que le pouvoir effectif de la Papauté a singulièrement grandi, que les liens d'unité de l'Église se sont resserrés et affermis. Il semble bien aussi, à tout prendre, malgré les apparences, que son indépendance à l'égard de la puissance civile se soit accrue.

La vie de l'Eglise se déploie sous l'action invisible de l'Esprit qui l'anime, et il y aurait de la témérité à vouloir marquer la part des hommes dans l'œuvre de Dieu. Quand Pie IX vint succéder à Grégoire XVI, il était loin sans doute de prévoir où Dieu le mènerait. Nous savons aujourd'hui l'histoire de son règne, mais Dieu seul pourrait dire comment il a fait servir à ses desseins les malheurs et les travaux qui l'ont rempli. L'article de Louis Veuillot sur l'Exaltation du nouveau Pape, éclairé maintenant de tant de souvenirs, semble avoir un accent prophétique. On le dirait écrit sous le pressentiment des épreuves que l'avenir réserve à Pie IX et dont la Providence fera, pour la Papauté, une auréole, la consécration de tous les droits de son autorité suprême dans le cœur des fidèles. En voici quelques extraits dont l'histoire a pris soin de préciser le sens et d'étendre la portée. « Le nouveau chef que Dieu vient de donner à son Église avec de si éclatantes marques de prédilection, cet évêque, hier, presque inconnu hors de l'humble diocèse qu'il gouvernait saintement, aujourd'hui l'Evêque du monde, notre Saint-Père le Pape Pie IX est né en 1792. Comment s'empêcher de remarquer cette

date! En 1792, la France venait de briser officiellement avec Rome et se préparait à briser avec le christianisme. La religion avait subi les calomnies de la science, les injures de l'esprit : on allait l'achever par la hache ; elle montait les degrés de l'échafaud... Il y avait de quoi prédire la ruine totale du catholicisme : on n'y manqua point. L'impiété marchait à pas de géant, s'appuyant de la haine de tous les pays d'hérésie, de l'apostasie ou de l'avilissement de tous les peuples catholiques. Triomphante chez nous, elle triomphait dans l'Europe entière.

« Le torrent avait passé par-dessus les montagnes et par-dessus les armées, tuant les hommes, renversant les temples, infectant ce qu'il ne détruisait pas. Le pape Pie VI mourut en prison ; la main sanglante de la République scella son cercueil captif. Pie VII, élu dans l'exil, tomba aux mains d'un ennemi plus perfide que la République elle-même. Les satellites qui l'enlevèrent sans résistance de son palais et de sa ville se dirent entre eux : « C'est le dernier pape ». Le monde garda le silence. La captivité du Pontife ne fit point tressaillir les peuples ; on eut peur, ce fut tout... Mais ni cette foi chancelante, ni cette force débordées, l'une si prompte à trahir, l'autre si prompte à chanter victoire, n'avaient compté sur les berceaux. Que l'on parcoure les tables du sacerdoce catholique, surtout en France ; les chefs et les hommes importants du clergé, les évêques, les curés, les directeurs de séminaires, sont nés durant ces grandes et lugubres années de la fin du dix-huitième siècle ; celui qu'ils saluent de tant de titres magnifiques et qu'ils nomment *Moïse par l'autorité*, le pape Pie IX est de cette génération dont le berceau fut en quelque sorte porté sur le sang des prêtres martyrs.

« C'est lui qui guide Israël, plus nombreux depuis qu'on l'a décimé, devant lui s'ouvrirent les flots ; à sa voix, les rochers se changeront en sources d'eaux vives ; il rencontrera Madian et Amalec, il élèvera ses mains sur la montagne, et sa prière donnera le gain du combat. Il est révéré,

aimé, obéi de l'élite du genre humain dans toutes les terres connues ; il mettra la main à tout ce qui se fera de plus grand dans ce monde jusqu'à la fin de sa vie ; et, lorsqu'il aura cessé de vivre, les lois émanées de son infaillible sagesse seront portées et reçues chez des peuples que l'actif génie de notre époque cherche encore parmi les espaces de l'océan ». Et l'article s'achève par ce passage qui peint d'ava en un puissant raccourci le caractère et l'œuvre de Pie IX. « Nos évêques, ces vigilants gardiens des plus sacrés intérêts de l'Eglise et des peuples ont sollicité pour lui la patience, la fermeté, le courage, l'ardente foi des apôtres, la tendre mansuétude des saints. Et s'il a cela, comme nous avons lieu de l'espérer, il a ce qu'il lui faut, ce que Dieu lui demande, ce dont nous avons besoin. Il appliquera aux temps nouveaux les vérités anciennes, et le monde fera un pas dans le salut (1) ». Cette page s'éclaire, d'un jour singulier, quand on la lit en revoyant par la pensée ce long drame que fut le règne de Pie IX, ou l'on vit le Vicaire de Jésus-Christ passer tour-à-tour, durant plus de trente années, du Thabor au Calvaire, et asseoir enfin le trône pontifical dans une lumière et à une hauteur que le monde catholique n'avait pas connues.

Germain BRETON.

(A suivre).

(1) *Exaltation de N. S. P. le Pape Pie IX*, dans *Mélanges*, 1re série, t. II, p. 292.

REVUE DE L'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

I. — Textes.

1. L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses Lettres apocryphes*; Introduction, Textes, Traduction et Commentaire. Paris, Letouzey, 1913. in-8, 384 pages. (Collection : *Les Apocryphes du Nouveau Testament*, de Bousquet et Amann). — 2. Fr. Diekamp, *Patres Apostolici*, editionem Funkianam novis curis in lucem emisit. Vol. II. Tubingue, Laupp (Mohr), 1913, in-8. XC-490 pages. — 3. *La Vision de Constantin*. Textes choisis par J.-B. Aufhauser (en allemand). Bonn, Marcus et Weber (Collection *Kleine Texte*, de Lietzmann, n° 108). — 4. *Les écrivains grecs chrétiens des trois premiers siècles* : Origène. *De Principiis*, éd. Koetschau; Eusèbe, *Demonstratio Evangelica*, éd. Heikel; *Chronique* traduite par S. Jérome, texte, éd. Helm; Philostorge, *Histoire Ecclésiastique*, éd. Bidez : Leipzig, Hinrichs, 1913' 4 vol. in-8 (tomes 21 24 de la Collection *Die griechischen christlichen Schriftsteller, de Berlin*). — 5. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, vol. 62. *S. Ambrosii opera : expositio psalmi CXVIII*. Rec. M. Petschenig; vol. 55. *S. Eusebii Hieronymi opera : Epistulae* LXXI-CXX. Rec. I. Hilberg; vol. 59. *In Hieremiam prophetam libri sex*. Rec. S. Reiter; vol. 60 *S. Augustini opera*, sect. VIII, p. 1. Deuxième série des ouvrages contre les Pélagiens. Rec. C. F Vrba et J. Zycha : Vienne, Tempsky. — 6. *Bibliothèque des Pères de l'Eglise* (traduction en allemand), éditée par Bardenhewer, Schermann, Weyman, tomes 6-15. Apologistes (t. 12, 14); Tertullien (7); Eusèbe de Césarée (9); S. Athanase (13); Homélies de Macaire (10); Œuvres choisies des poètes syriens (6); Œuvres historiques, homélétiques et dogmatiques de S. Jérôme (15); Commentaire de S. Augustin sur l'Evangile de S. Jean (8, 11). Kempten et Munich, Koesel, 1913-14. — 7. *Textes et Recherches*, édités par Harnack et Schmidt (en allemand) : 39. *Judaïsme et Judéo-christianisme dans le dialogue de S. Justin avec Tryphon*, par M. Harnack; 36. 3 *Fragments arméniens de S. Irénée*, par M. H. Jordan; 39. 2 *Le Chapitre d'Hippolyte contre les Mages (Philosophoumena, IV. 28-42)*, par M. R. Ganschinietz; 39. 3 *La Vie de Saint Cyprien de Pontius*, par M. Harnack; 39. 4 *Sur Commodien*, par M. J. Martin; *Avis aux Vierges et aux Moines d'Evagrios Pontikos*, par M. H. Gressmann, Leipzig, Hinrichs, 1913 (Collection *Texte und Untersuchungen*).

1. La popularité dont jouit la légende de sainte Thècle dans l'antiquité chrétienne est bien connue. Ce récit formait seulement une épisode des Actes de Paul dont on sait par Tertullien qu'ils avaient pour auteur un prêtre asiate. Grâce à la découverte des fragments coptes, étudiés par M. Schmidt, on a pu reconstituer l'ensemble et rattacher les unes aux autres diverses pièces longtemps considérées comme indépendantes. M. Vouaux publie ces différents textes avec une traduction, une annotation critique et un commentaire tenant compte des études précédentes et exprimant les résultats de ses propres investigations. Il domine bien son sujet. Peut-être seulement pourrait-on lui demander, là comme dans l'introduction, de condenser davantage l'expression de sa pensée. Cette introduction passe en revue l'ensemble des problèmes que pose l'état actuel de la tradition manuscrite des *Acta Pauli* : témoignages des dix premiers siècles, caractère et doctrines, état primitif du texte, auteur, lieu et date de composition ; rapports avec le Nouveau Testament, nature historique, influence. M. V. revendique avec raison le caractère catholique primitif de l'ouvrage sur lequel une tendance exagérée en faveur de la continence absolue ne doit pas donner le change. Il adopterait volontiers pour la date la seconde moitié du deuxième siècle et plus particulièrement les années 160-170. La valeur historique est mince, plus mince sans doute que ne l'accorde encore M. Vouaux. Pour l'historicité de sainte Thècle, l'argument tiré de la vivacité de la peinture ne suffira pas à convaincre tout le monde. Les diverses conclusions de l'auteur sont en général bien prouvées. Je regrette seulement qu'il n'ait point consacré un paragraphe à étudier les rapports de ce roman pieux avec les romans profanes de la même époque. C'est évidemment une source qui a son importance.

2. C'est en toute justice que cette nouvelle édition des *Pères Apostoliques* pour la partie apocryphe, porte le nom de M. Diekamp. Lorsqu'il publiait à nouveau les œuvres désignées par ce titre, en 1901, Funk n'avait donné ses soins, en dehors du premier volume, qu'au texte connu sous le nom de *Martyrium Colbertinum* (*Antiochenum*) et à ceux concernant S. Polycarpe. Pour le reste, l'édition de 1881 restait à peu près intacte. Depuis une refonte s'imposait. M. Diekamp a accepté ce travail et s'en est acquitté avec la maîtrise dont il avait fait preuve à l'occasion de la *Doctrina Patrum*. Son œuvre était double ; il fallait d'une part faire profiter le texte des manuscrits non encore découverts ou insuffisamment utilisés par Funk et aussi mettre à jour dans les prolégomènes les opinions émises non seulement sur la tradition du texte mais sur la date et le caractère des écrits publiés. Cela par le fait même entraînait une modification profonde de l'appareil critique et aussi, dans une certaine mesure, de l'annotation explicative. Il est facile de constater en comparant les deux éditions, que

l'on a affaire à un ouvrage complètement renouvelé ; ce que M. Funk avait dit d'excellent — et, M. Diekamp le constate avec toute la piété d'un disciple à qui est chère la mémoire de son maître, c'est presque toujours ce qui concerne les opinions émises dans les prolégomènes — a été conservé et justifié contre des objections ou des théories émises depuis 1881. Le travail critique d'établissement du texte est notablement perfectionné. M. Diekamp a lui-même collationné un assez grand nombre de manuscrits et profité des travaux antérieurs. Ainsi pour les *Lettres sur la Virginité* du pseudo-Clément, non content de recueillir les fragments du texte grec, découverts par M. Cotterill, il a relu à son tour Antiochus et est parvenu à y glaner encore quelques citations. Tout cela est maintenant édité parallèlement avec la traduction latine de la version syriaque, elle-même amendée. Une version latine ancienne du martyre de Clément, publiée d'abord par Mombritius et revue sur divers manuscrits est avec raison substituée à celle de l'édition Cotelier. Les lettres interpolées et pseudépigraphes de saint Ignace forment la partie la plus considérable de ce recueil. M. Diekamp n'a pas épargné sa peine pour l'établissement du texte. Si pour la thèse de l'origine apollinariste, il ne fait que reprendre les arguments de Funk d'ailleurs solides, pour le choix des manuscrits, il n'hésite pas à réhabiliter le codex Nydpruccianus. Funk avait fait l'essentiel pour le texte grec. M. Diekamp a pu en revanche utiliser plusieurs manuscrits nouveaux de l'ancienne version latine, de même pour les trois lettres d'origine latine. Il a jugé avec raison nécessaire de reproduire aussi la version latine attribuée à Robert Grosseteste, dont la littéralité parfois barbare est d'un notable secours pour l'établissement du texte grec. Il y aurait à signaler des améliorations du même genre pour les autres pièces : divers martyres d'Ignace, fragments et vie de saint Polycarpe. L'index de la Sainte Ecriture et celui de la grécité ont été soigneusement revus. M. Diekamp souhaite que son œuvre soit telle qu'elle eût mérité l'approbation du regretté critique. Nous pensons que sur ce point il peut sans hésitation se rassurer.

3. Le centenaire de Constantin donne une valeur particulière d'actualité au recueil de texte publié par M. Aufhauser sur l'apparition de la croix (1). Les passages du *De mortibus persecutorum*, de l'Histoire écclésiastique d'Eusèbe (en regard du texte grec, la version de Rufin, une traduction allemande du syriaque et les variantes de l'arménien), de la *Vita* Constantini, sont suivis de la légende byzantine et du récit en parti inspiré d'elle composé par Jacques de Voragine. A la fin l'inscription officielle commémorant la victoire, remportée *instinctu divinitatis*, sur le tyran et sa faction.

(1) *Konstantins Kreuzesvision in ausgewaehlten Texten.*

4. La tâche entreprise par M. P. Koetschau n'était guère aisée (1). On sait que le texte original du *Periarchon* a péri en très grande partie. La traduction de Rufin, conservée en d'assez nombreux manuscrits, n'est pas, de l'aveu même du traducteur, conforme de tous points au grec. Il y a eu des suppressions, des additions, des remaniements. Celle de S. Jérôme, d'une littéralité assez malveillante, a péri presque complètement. En revanche, beaucoup de fragments du texte grec ou de citations et d'allusions ont été conservés, dans l'*Apologie* de Pamphile, dans les lettres de Théophile et de S. Jérôme, dans l'édit de Justinien, dans la *Philocalie*. Il fallait recueillir tous ces matériaux plus complètement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, les ordonner, les mettre en valeur, restituer avec une approximation satisfaisante la vraie pensée d'Origène, dans les passages contestés, suppléer le plus possible à la perte, si regrettable, et que M. Koetschau estime définitive, de l'original. Tout cela a été mené à bon terme. Avant l'apparat critique proprement dit, immédiatement au-dessous du texte, M. Koetschau indique soit les passages analogues d'Origène, soit ceux des écrivains antérieurs, soit les allusions faites au texte visé, dans les ouvrages plus récents. Ce texte lui-même s'est enrichi d'une notable addition de quelques pages (*De creatis*, l. I, ch. 4, fin). Une longue introduction, puis des tables, dont l'une spéciale au vocabulaire latin, achèvent de donner à l'édition toute sa valeur.

M. Koetschau place la composition du *De Principiis* peu après 220 et non vers 213-215. Cet ouvrage était destiné soit aux chrétiens plus cultivés, soit aux hérétiques et aux philosophes, adversaires de la foi. D'où la part considérable accordée à la spéculation. Le titre indique qu'il s'agit des enseignements fondamentaux. Malgré une similitude de nom, M. Koetschau ne pense pas que Clément d'Alexandrie ait fait un ouvrage analogue aujourd'hui perdu. Ces remarques sont complétées un peu plus loin par une étude rapide sur le contenu et la division du *Periarchon*. Après une discussion minutieuse des résultats que fournit la recherche des manuscrits des sources principales pour la reconstitution du texte, M. Koetschau fait connaître comment il faut procéder pour cette reconstitution. A son avis, les passages corrigés ou remaniés par Rufin peuvent tous être rétablis, grâce aux fragments conservés par saint Jérôme ou par Justinien. Un tableau intéressant, pages XCIII-V, donne la liste des premiers comparés avec la traduction Rufin. Il est inutile de s'appesantir sur les autres détails techniques rassemblés dans cette traduction. A la fin, une appréciation motivée des éditions précédentes qui n'ont plus qu'une valeur purement historique.

(1) ORIGENES, V Band, *De Principiis*.

Il suffira de signaler aujourd'hui cette édition de la chronique de saint Jérôme (1). L'éditeur, M. R. Helm, remet à une seconde partie tous les renseignements sur les manuscrits et l'usage qu'il en a fait. Il se contente d'indiquer les sigles utilisés. Le texte, une sorte de fac-similé, avec en marge d'un côté les renvois aux manuscrits, de l'autre la chronologie d'après l'ère chrétienne, est accompagné d'un index des noms propres assurément bien nécessaire.

M. J. von Heikel se plaint avec raison qu'on ait un peu négligé la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe (2). Le quatrième livre, en particulier, est d'une grande importance pour l'étude de sa christologie. Il y a là une synthèse susceptible de donner de lui une idée un peu plus favorable comme penseur. Le travail de M. Heikel facilitera désormais cette étude. Sans doute, ses recherches dans les manuscrits ne sont pas aussi fructueuses qu'il serait désirable : presque la moitié de l'ouvrage reste perdue. Cependant, en dehors des passages retrouvés dans la chaîne sur l'*Octateuque* de Procope, édités à part avec la collaboration de M. Klostermann, une lacune de près d'une page à la fin du chapitre Ier du Ve livre, est heureusement comblée. Pour le reste, les divers manuscrits étudiés dépendent d'un manuscrit du XIIe siècle, à la Bibliothèque Nationale, déjà collationné assez fidèlement pour l'édition Gaisford. Le manuscrit de Bologne auquel est empruntée la page inédite du livre V, semblable à celui dont Fabricius avait tiré de quoi combler les lacunes au début et à la fin des premières éditions, est après lui le plus important. Il est d'autant plus intéressant qu'il a été transcrit sur celui-ci à un moment où ce dernier n'était pas encore dans l'état de désordre où il se trouve actuellement. M. von Heikel étudie brièvement dans l'Introduction, outre ces questions de provenance des manuscrits, les rapports de la *Démonstration évangélique* avec d'autres œuvres d'Eusèbe, qui en reproduisent partiellement les idées ou les expressions, puis renseigne en quelques mots sur les éditions précédentes. L'introduction a été réduite à l'essentiel au profit des tables. Nul ne s'en plaindra, car la table des matières contenues dans la *Démonstration* est en particulier si développée qu'elle facilitera singulièrement l'étude de la doctrine d'Eusèbe. On ne saurait non plus oublier l'index des mots grecs lui aussi fort étendu. Comme les anciennes citations se rapportaient à la pagination de l'édition R. Estienne, M. von Heikel a jugé bon de donner en terminant une table de concordance entre cette édition et la sienne.

C'est un peu un travail analogue à celui de M. Koetschau auquel M. Bidez a dû se livrer pour l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge, éditée dans la même collection, comme complément de celle d'Eu-

(1) Eusebius Werke, VII Band. *Die Chronik des Hieronymus* I. Text.
(2) *Id.* VI Band. *Die Demonstratio Evangelica.*

sèbe (1). Le texte complet de cet écrivain est perdu. En dehors de longs extraits méthodiques dus à Photius, il faut glaner dans les historiens et les chroniqueurs les allusions ou les citations qui complètent cette première source. A la suite de Mgr Batiffol et d'autres, M. Bidez met en lumière d'autres emprunts qui, pour certaines parties, sont précieux, notamment la *Passion d'Artémios* et une *Vie de Constantin* encore inédite. Il en donne de larges extraits en appendice. Grâce à ces recherches approfondies, M. Bidez reconstitue le texte de Philostorge d'une manière beaucoup plus riche qu'on n'avait pu le faire jusqu'ici La disposition est la même que pour l'édition du *Periarchon*. Le texte dû à Photius est accompagné de l'indication des sources parallèles et d'un second apparat critique. Les emprunts, plus ou moins textuels, sont reproduits de manière à faciliter au lecteur l'appréciation et à lui permettre un choix définitif. De multiples appendices ajoutent à cette documentation. Il faut signaler, en particulier, la reconstitution d'une source ancienne du quatrième siècle utilisée par les historiographes de cette époque. L'œuvre n'avait été qu'ébauchée jusqu'ici. L'introduction donne sur toutes ces sources d'abondants détails. On y lira avec profit ce qui est dit sur Philostorge lui-même et le caractère apocalyptique de son œuvre; elle est avant tout un panégyrique d'Eunomius et de son parti. Des index très détaillés rendent très aisée à consulter cette édition dont on ne saurait exagérer les mérites.

5. Interrompue depuis quelques années, l'édition de saint Ambroise dans le *Corpus* de Vienne reprend avec ce volume de l'*Expositio Psalmi CXVIII*. M. Ihm, connu par ses *Studia Ambrosiana*, est mort avant d'avoir pu mettre la dernière main à ce travail; l'apparat critique est son œuvre; le reste est dû aux efforts de M. Petschenig. Du fond même de l'ouvrage, il n'y a pas grand'chose à dire : saint Ambroise, adoptant la distribution de ce long psaume en parties correspondantes aux lettres de l'alphabet, se livre à propos de chaque verset à des réflexions pieuses, le plus souvent de caractère moral, qui lui offrent l'occasion de rappeler avec éloquence les principaux devoirs de la vie chrétienne. Les considérations mystiques fondées sur l'interprétation typologique de l'Ecriture sont aussi assez fréquentes. Quant au texte, il n'a pas la bonne fortune d'autres ouvrages anciens sauf deux fragments de quelques pages, datant du VI-VIIe et du VIII-IXe siècles et un codex du neuvième, les manuscrits ne remontent pas au delà du dixième siècle. Ils sont surtout nombreux depuis le douzième. D'ailleurs il n'a pas été possible de les classer par familles et aucun ne présente un texte qui s'impose au choix de l'éditeur. Comme des éditions antérieures, aucune, même celle des Mauristes, ne présente pour la

(1) *Philostorgius Kirchengeschichte.*

valeur critique, des garanties suffisantes, il n'est pas étonnant que pour beaucoup de détails, l'étude plus attentive des manuscrits ait eu comme conséquence des changements dont témoignent les notes critiques au bas des pages. Un index des citations, scripturaires et autres, termine ce volume; celui du vocabulaire et des matières est renvoyé à une seconde partie où seront donnés les autres commentaires de saint Ambroise sur les Psaumes.

Le second volume de la correspondance de saint Jérôme contient quelques-unes des lettres les plus importantes de la collection : Plusieurs, telles les lettres 71, 73, 106, 120 sont de véritables traités exégétiques ; d'autres des éloges funèbres : ainsi celui de Fabiola, celui de Paula, la lettre à la veuve de Lucinius, suivant de près les effusions d'une amitié si vive que Jérôme avait adressées à ce fervent chrétien. La question origénienne occupe dans cette section une grande place avec les écrits des personnages qui furent mêlés à ces âpres disputes : Rufin, Théophile, saint Epiphane, le pape Anastase. Enfin on y trouve les lettres échangées par saint Jérôme et saint Augustin dans la première période de leurs rapports. Pour chacune de ces pièces, comme dans le premier volume, M. Hilberg donne la liste des manuscrits consultés et recueille en note les variantes. Celles qui se rapportent aux éditions antérieures sont en général de peu d'importance. Il faut attendre la fin de cette édition pour plus de renseignements.

L'étendue beaucoup moindre du commentaire de Jérémie a permis à son nouvel éditeur, M. Siegfried Ritter, de renfermer dans le même volume l'introduction et les index, grâce auxquels on peut pleinement tirer parti du texte. Dans une exposition très claire, M. Ritter débrouille avec précision l'histoire des manuscrits sur lesquels repose son édition. Laissant de côté les *codices* postérieurs au onzième siècle il a pu ramener les autres à trois familles distinctes mais provenant d'un archétype commun. Le plus précieux de ces manuscrits (L) datant du sixième ou des débuts du septième siècle, se trouve actuellement partagé entre la bibliothèque de Lyon et la Bibliothèque Nationale. Malheureusement plusieurs cahiers ont péri et, chose plus curieuse, on y constate une lacune dont l'existence est antérieure au neuvième siècle — ainsi qu'en témoigne un passage de Rhaban Maur — bien que souvent elle soit depuis passée inaperçue. Ce manuscrit, le plus ancien de tous, est aussi de beaucoup le meilleur. C'est avant tout d'après son texte que M. Ritter établit son édition; même par l'orthographe, il lui a paru préférable, au lieu d'observer une uniformité artificielle, de s'en tenir à celle de ce codex. Quoiqu'il soit l'œuvre d'un seul copiste, il est assez capricieux dans la manière d'écrire les mêmes mots, latins ou hébreux. Il y a quelque chance pour que cette variété remonte à l'époque de saint Jérôme lui-même.

Plus importants pour l'ensemble des lecteurs sont les détails donnés par M. Ritter sur les rapports du texte de saint Jérôme avec les Septante et la vulgate hiéronymienne. Celle-ci sert de texte pour le commentaire du saint Docteur, mais avec des variantes légères ou des modifications qui tantôt décèlent une erreur du texte actuel, tantôt au contraire marquent un changement dû à saint Jérôme lui-même. Dans le cours de son commentaire d'ailleurs, il ne s'astreint pas toujours à copier sa propre version, il en improvise une nouvelle s'inspirant parfois des textes plus anciens. Il la confronte très souvent avec le texte des Septante, qu'il traduit, auquel même parfois il donne la préférence sur la Vulgate. Enfin il consulte et cite aussi fréquemment les versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion. Pour les autres citations du texte biblique on trouve la même liberté d'allures, parfois aussi on constate des exemples de contamination de textes. Ce commentaire n'a pas été achevé. On a cru à tort, par suite d'une confusion avec le recueil des homélies d'Origène, qu'il comptait primitivement vingt livres. En réalité il n'en a jamais eu que six. C'est l'une des dernières œuvres du grand exégète. Les allusions fréquentes à l'hérésie pélagienne et d'autres synchronismes reportent le texte aux années 415-420; l'œuvre ne fut pas écrite d'un seul jet. M. Ritter s'excuse d'avoir ajoué des index copieux à son édition. Nul ne songera à s'en plaindre; qu'il s'agisse de la latinité ou de la doctrine de saint Jérôme ou des multiples traits d'érudition dont il enrichit ses écrits, on trouva dans ces index un excellent guide. t

L'édition de saint Augustin, publiée dans la même collection, s'es augmentée récemment d'un volume consacré aux ouvrages de la polémique contre les Pélagiens: *De peccatorum meritis, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas pelagianorum.* Déjà les mêmes éditeurs, MM. Urba et Zycha avaient donné (vol. 42) quatre autres traités se rapportant aux mêmes matières. L'index des auteurs cités, celui des matières, de la latinité, ce dernier fort développé, sont communs à ces deux séries. Dans l'introduction les éditeurs font connaître quels manuscrits ont servi de guides pour la constitution du texte. Pour les deux premiers et le quatrième des traités énumérés ci-dessus, ils s'écartent plus notablement de l'édition des Mauristes. Ceux-ci en effet n'avaient pas eu à leur disposition quelques manuscrits excellents, dont les leçons méritent la préférence.

6. *La Bibliothèque des Pères de l'Eglise*, dont j'ai déjà annoncé l'apparition, tient ses promesses et avance rapidement. Voici quelques indications sur les derniers volumes publiés. Le tome 1er de la série *Apologistes primitifs et actes des Martyrs* (1) comprend les Apologies

(1) *Frühchristliche Apologeten und Maertyrerakten.*

proprement dites du deuxième siècle. C'est-dire que l'œuvre de Théophile d'Antioche en est exclue. Plusieurs collaborateurs se sont partagé le travail. M. Rauschen, qui a manifestement le souci d'être bref, tout en disant le nécessaire, écrit deux pages d'introduction générale et présente les deux Apologies de saint Justin et l'Epitre à Diognète. L'Apologie d'Aristide est, dans une large mesure, une reconstruction, soigneusement étudiée par le Dr Julius. M. Kukula s'est chargé de l'œuvre de Tatien et le P. Eberhard de celle d'Athénagore. Ces traductions sont précédées d'introductions et accompagnées de notes particulièrement abondantes pour Aristide et Tatien. Les noms des traducteurs suffisent à garantir la valeur de ces travaux. Le second volume paru récemment et composé d'après les mêmes principes contient l'œuvre de Théophile d'Antioche, d'Hermias, de Minucius Félix et de Firmicus Maternus. Les plus anciens actes authentiques des Martyrs sont traduits et annotés par M. Rauschen. Ce sont ceux qui concernent saint Polycarpe, saint Justin, Carpus et ses compagnons, les martyrs de Scilli, Apollonius, sainte Perpétue, Pionius, saint Cyprien et les martyrs de Lyon.

M. H. Kellner avait déjà donné une traduction allemande complète de Tertullien. Dans ce premier volume d'œuvres diverses (1) il fait montre d'idées très personnelles. Une fois de plus il s'attache à démontrer que Tertullien, du moins dans la période catholique de sa vie, n'a jamais été prêtre; il revendique en revanche pour lui la fonction de catéchiste officiel à Carthage. C'est en cette qualité que Tertullien, a composé la série d'ouvrages qui constitue le second groupe d'écrits ici publiés, le premier se rapportant à sa vie personnelle. De même, pour la chronologie, M. Kellner s'écarte notablement mais à bon escient des idées reçues. Ses conclusions méritent d'être prises en considération. Le volume actuel contient en traduction les traités sur le manteau, de la patience, les deux livres *ad uxorem*; puis, comme œuvre de catéchiste ou plutôt de casuiste, les traités sur les spectacles, sur l'idolâtrie, sur le luxe des femmes, sur le témoignage de l'âme, aux martyrs, sur la pénitence, la prière, le baptême, contre les juifs, sur la chasteté. Chaque traité est précédé d'une analyse détaillée.

Pour le premier volume des œuvreschoisies d'Eusèbe (2), M. Bigelmair a écrit une introduction générale qui, en quelques pages, bien au courant des récents travaux, expose la vie, les œuvres et la doctrine de l'évêque de Césarée. A la fin du volume le même éditeur présente les martyrs de Palestine. La traduction est faite sur la recension courte, la plus ancienne d'ailleurs. Les quelques détails ajoutés par la recension longue, dont l'original grec est en grande partie per-

(1) *Tertullians private und katechetischen Schriften.*
(2) *Eusebius von Caesarea ausgewaehlte Schriften.*

du, sont recueillis dans l'annotation. La vie ou plutôt l'éloge de Constantin et le discours *ad sanctorum coetum* ont été traduits par le R. P. Pfaettisch, avec une introduction où, parmi les données d'ensemble, il reprend la thèse défendue par lui dans un écrit spécial, de l'authenticité du discours. Il a pris un soin particulier d'en faciliter la lecture en introduisant au début de chaque chapitre un copieux résumé et en accompagnant le texte (plus sobrement dans la *vita*) de remarques fort utiles pour en éclairer le sens ou les détails, surtout quand ils sont d'ordre archéologique.

Le premier volume des œuvres choisies de saint Athanase (1) forme comme une somme dogmatique trinitaire et christologique. La traduction est précédée d'une notice courte mais très informée suivie d'une bibliographie. L'on a, avec raison, mis à part les trois premiers discours contre les Ariens, œuvre incontestablement authentique. Quant au quatrième, le traducteur, M. Stegmann ne peut se décider à le ranger parmi les *spuria*. Tout en reconnaissant la valeur des raisons littéraires, — il rejette à bon droit certaines raisons dogmatiques arbitraires, — alléguées contre l'authenticité, il insiste avec complaisance sur les arguments favorables, pour se déterminer finalement à classer l'ouvrage parmi les *dubia*. Les quatre lettres à Sérapion sur l'Esprit-Saint et celle à Epictète, si importante pour la christologie, complètent le volume.

Les homélies de Macaire l'Egyptien sont d'actualité. A peine M. Stoffels venait-il de consacrer à l'étude de leur doctrine mystique une monographie que, de divers côtés, des objections s'élevaient. Le R. P. Stiglmayr, en particulier, dans une série de travaux, a complètement renouvelé la question en la faisant apparaître d'une complexité jusqu'ici insoupçonnée (2). L'ascète célèbre du désert de Scété, à qui la langue grecque resta toujours étrangère n'aurait guère de titres à la paternité de cet ouvrage, écrit avec une certaine préciosité et où l'époque byzantine se reflète aussi bien dans le langage que dans les allusions à la vie sociale. Il y a là matière à recherches intéressantes et profitables. Dès lors une traduction, comme celle que donne en allemand le Dr Stiefenhofer vient à son heure (3). Si un philologue a pu dire que la ponctuation bien placée équivaut à un commentaire, à plus forte raison est-ce vrai d'une traduction soignée. L'introduction met parfaitement au courant des problèmes nouveaux et donne une bibliographie à jour. L'annotation du texte comporte sur-

(1) *Des hl. Athanasius ausgewaehlte Schriften.*

(2) J'ai résumé dans mon dernier *Bulletin de Patrologie* donné aux *Etudes* (5 mai 1913 p. 378-80) la brochure la plus importante du P. Stiglmayr. L'inauthenticité avait déjà été soutenue par Oudin et Ellies du Pin.

(3) *Des hl Makarius des Ægypters Schriften.*

tout des références scripturaires. Cependant M. Stiefenhofer a profité des travaux du P. Stiglmayr pour signaler au passage les expressions remarquables ou les sources utilisées (voir en particulier pp. 26, 27, 56, 84, 95, etc.) A la traduction des homélies fait suite celle des deux lettres également attribuées à Macaire.

Bickell avait publié en 1872 dans la collection dirigée par Thalhofer un petit volume contenant la traduction d'un certain nombre de poésies syriaques : les œuvres complètes de Cyrillona et des homélies choisies de Balée, Isaac d'Antioche et Jacques de Saroug. Depuis, diverses publications ont singulièrement augmenté le nombre des textes appartenant à ces deux derniers et apporté la solution définitive de certains problèmes. Ainsi Jacques de Saroug est unanimement regardé comme monophysite. Un remaniement de l'œuvre de Bickell s'imposait donc. Le R. P. Landersdorfer O. S. B. a conservé de l'œuvre primitive tout ce qui gardait sa valeur (1). Il a mis au point les introductions où sont recueillis les détails trop rares sur la biographie des auteurs avec quelques renseignements sur leurs œuvres et l'intérêt dogmatique ou littéraire qu'elles présentent, il a revu la traduction en tenant compte des éditions critiques et ajouté, en plus de quelques pièces attribuées à Balée, une douzaine de poèmes d'Isaac et de Jacques de Saroug. Ce volume mérite d'autant plus, de retenir l'attention que pour le plus grand nombre de ces pièces, il n'existe pas d'autre traduction.

Le groupement des œuvres de S. Jérôme recueillies dans ce premier volume (2) est intéressant : une première partie donne les biographies bien connues de Paul, d'Hilarion, de Malchus. On y a joint très heureusement en les détachant de la collection des *Lettres*, réservée pour un autre volume, les éloges funèbres de Paula, Paulina, Fabiola, Marcella. L'ensemble, si utile à connaître pour l'histoire du monachisme et de l'ascétisme au quatrième siècle, forme en même temps une série très caractéristique du talent littéraire de S. Jérôme. Quatre homélies, choisies parmi celles récemment publiées par Dom Amelli et Dom Morin, donnent une idée de sa prédication familière. Les traités contre Helvidius et contre Vigilantius, le Dialogue contre les Pélagiens sont traduits dans la dernière partie de cet ouvrage. Indépendamment des préfaces particulières à chacune de ces séries, M. Schade, le traducteur, a placé au début une introduction générale sur S. Jérôme, accompagnée d'une bibliographie assez étendue. Il y esquisse rapidement la vie du saint Docteur et étudie son rôle comme savant

(1) *Ausgewaehlte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Balaeus, Isaak von Antiochien und Jacob von Sarug.*.

(2) *Hieronymus ausgewaehlte historische, homiletische und dogmatische Schriften.*

et comme directeur d'âmes. Les pages importantes de cette introduction sont celles consacrées à étudier la psychologie et le caractère de Jérôme et à défendre sa mémoire contre les jugements sévères de son plus récent biographe, M. Grützmacher. Elles renferment des remarques d'une incontestable justesse.

M. Specht, connu par une étude sérieuse sur l'Ecclésiologie de S. Augustin, a revu et publié en deux volumes pour cette même collection la traduction des traités sur l'Evangile selon S. Jean, publiée autrefois par Hayd (1). Ces sermons furent prononcés en 416-17 et donnés au public sans avoir été retravaillés par l'auteur. De là, des répétitions et des négligences. Ils contiennent cependant une doctrine très riche et méritent leur réputation.

7. M. Harnack a méthodiquement recueilli les notes prises au cours de ses lectures du *Dialogue contre Tryphon*, sur le judaïsme et le judéo-christianisme (2). Elles concernent les événements extérieurs, les docteurs auxquels il est fait allusion, l'exégèse adoptée pour les textes scripturaires, objet de la controverse, les conceptions messianiques et les appréciations sur la personne de Jésus-Christ, enfin l'état intérieur du christianisme et des sectes qui se réclament de lui. Déjà, M. Friedlander dans un article fort curieux, où M. Harnack aurait trouvé plus d'une suggestion utile, avait, du point de vue juif, rassemblé et discuté la plupart de ces données (3).

La brochure de M. Jordan est le fruit d'un travail considérable sur les fragments récemment mis au jour de l'œuvre de S. Irénée. Au texte arménien succède un commentaire extrêmement minutieux, avec traduction et mise en parallèle des fragments analogues conservés dans les différentes littératures de l'antiquité chrétienne. On ne peut se défendre de l'impression que beaucoup ont surtout de l'intérêt pour l'auteur à qui ces recherches étaient utiles en vue de l'édition définitive de S. Irénée dans le *Corpus* de Berlin. En tout cas, cette dissertation fait excellemment augurer de cette entreprise si importante (4).

Le sujet de la brochure sur S. Hippolyte est d'un domaine très spécial qui a cependant son importance pour l'étude du développement religieux dans l'antiquité (5). Il est l'objet de diverses études scientifiques dont la plus importante est la publication du Catalogue des manuscrits astrologiques grecs entreprise par M. Cumont et ses collaborateurs. M. Ganschinietz, après avoir précisé la place de ce court traité (*Philosophoumena*, IV, 28-42), contre la Magie, dans l'en-

(1) *Des hl. Augustinus Vortraege über das Evangelium des hl. Ioannes.*
(2) *Iudentum und Iudenchristentum in Justini Dialog mit Trypho.*
(3) *Talmudische und Patristiche Studien*, Vienne, 1878, p. 80-137.
(4) *Armenische Irenaeusfragmente.*
(5) *Hippolytos Capitel gegen die Magier.*

semble des *Philosophoumena*, en étudie les sources, une sorte de manuel (*Techné*) qui aurait été mis sous le nom de Thrasymède, néopythagoricien de Métaponte et qui équivaudrait à un cours de physique, d'après l'état des connaissances et les méthodes du temps. Il date du début du troisième siècle et serait de peu antérieur à l'ouvrage même d'Hippolyte (230). M. Ganschinietz ajoute quelques détails sur l'histoire de la *Techné* et de la magie naturelle dans l'antiquité. La seconde moitié du travail est consacrée au commentaire détaillé du chapitre, notamment des hymnes qu'il contient. On s'y retrouvera assez facilement, grâce à l'index final.

Après avoir rappelé au début de son travail (1) les multiples recherches qu'il a consacrées à saint Cyprien et à son époque depuis trente ans, M. Harnack donne une nouvelle édition avec notes de la *Vie* écrite par Pontius. Une étude d'ensemble où il s'attache à relever les caractères principaux de cette œuvre, par rapport à la langue et à la spiritualité chrétiennes, complète cette annotation, ainsi qu'un index du vocabulaire de cette première biographie écrite par un fidèle. On y recueillera d'excellentes indications, des matériaux utiles ; les idées doivent être soigneusement triées. Comme souvent chez M. Harnack, il y a un mélange d'aperçus ingénieux, de vues remarquables et d'affirmations tendancieuses qui répondent beaucoup plus à une disposition de son esprit qu'à l'état réel des choses. Ici on trouvera bien singulières, à propos d'une simple biographie, certaines théories. A vouloir trop agrandir un sujet on risque parfois de le défigurer.

Commodien a suscité récemment un certain nombre d'études, y comprise la thèse de M. Joachim Durel restée inconnue à M. Martin et dont il eût certainement tiré profit. Son travail à lui (2) est une réfutation détaillée de la théorie du P. Brewer, qui, on le sait, fait de Commodien, un auteur vivant vers le milieu du cinquième siècle. M. Martin confirme une fois de plus l'opinion la plus répandue, d'après laquelle, malgré le texte de Gennade, il faut fixer au troisième siècle l'époque où vécut l'auteur du *Carmen Apologeticum* et des *Instructiones*. En revanche sur l'origine de Commodien, question que M. Martin traite en une page à la fin de sa monographie, il accorde au P. Brewer, en se basant surtout sur l'usage de la *Didascalie* dans les poèmes de Commodien, que cet auteur est né en Syrie. Bien plus, à son avis, c'est là aussi, et non pas en Afrique ou à plus forte raison en Gaule, qu'il a vécu. Il est regrettable que cette dernière conclusion soit traitée si sommairement. A première vue, on ne s'explique guère qu'un oriental, résidant en Orient et faisant

(1) *Das Leben Cyprians von Pontius.*
(2) *Studien und Beitraege zur Erklaerung und Zeitbestimmung Commodians.*

partie d'une église où l'on ne parlait que le grec et le syriaque ait eu la pensée d'écrire en latin des poèmes de forme aussi populaire.

Coup sur coup on a récemment publié une traduction arménienne et une traduction syriaque des œuvres d'Evagrios. Sa fâcheuse réputation d'Origéniste a nui beaucoup à leur conservation dans le texte original. M. Gressmann qui, depuis plusieurs années, prépare une édition des principales œuvres de cet ascète a pu retrouver le texte grec des *Avis aux vierges* et des *Avis aux moines*, connus par deux anciennes traductions latines dont une est due à Rufin. Ce sont des sentences, à la façon des Proverbes, destinées par leur forme concise et leur disposition en stiques parallèlles à piquer l'attention et à secourir la mémoire. Indépendamment des traductions latines, le texte critique est établi pour les *Avis aux vierges* d'après un manuscrit grec, et deux traductions syriaques, d'après cinq manuscrits grecs et un manuscrit syriaque pour les *Avis aux moines*. Il est surprenant qu'aucune allusion ne soit faite à l'édition arménienne.

(A suivre) Ferdinand CAVALLERA.

(1) *Nonnenspiegel und Moenchsspiegel des Evagrios Pontikos.*

NOTES ET CRITIQUES

Dom M. Festugière. O. S. B. *La liturgie catholique.* Essai de synthèse suivi de quelques développements. Abbaye de Maredsous (Belgique), 1913, in-8o, 200 pag.

La *Revue de Philosophie* a fait appel à plusieurs spécialistes pour étudier l'*Expérience religieuse dans le catholicisme*. Ces travaux ont paru en deux séries, qui ont attiré l'attention des hommes d'étude et des critiques. A dom Festugière il avait été demandé d'exposer « la nature de la prière rituelle et des fonctions liturgiques » leur rôle et leurs effets psychologiques dans les assemblées des fidèles, chez les moines et même en particulier chez les contemplatifs parvenus aux degrés supérieurs de l'oraison mystique. Son travail est celui qui a le plus attiré l'attention : attention flatteuse, à la vérité, puisqu'elle prouve que l'ouvrage n'est pas un exposé banal et sans profondeur, mais une mine d'observations personnelles et de judicieuses remarques relevées avec la précision et la rigueur de méthode du philosophe averti et exposées avec la belle sincérité et la sereine vigueur du moine affranchi des conventions sociales. Il n'est donc pas surprenant que son livre ait suscité à la fois d'ardentes admirations et des critiques. La forme volontairement objective et modérée de celles-ci laisse voir une opposition de fond énergique et résolue, d'autant plus décidée qu'indépendamment d'un louable esprit de famille et du juste souci de sauvegarder la gloire et le bon renom des fondateurs, il s'agit du rôle et des méthodes d'un corps religieux qui tient à honneur d'avoir rendu et de rendre encore à l'Eglise d'éminents services, précisément par ces méthodes. Déjà plusieurs essais de mise au point ont été publiés des deux côtés (1) et d'autres articles sont annoncés. Il ne nous appartient pas de prendre parti pour l'une des thèses et de dirimer la controverse : notre rôle, plus modeste, est de donner une idée du livre de dom Festugière et de son contenu. Nous formulerons néanmoins quelques remarques sur la méthode qu'il préconise et sur certaines des parties de son livre. Si notre exposé paraissait manquer

(1) J.J. Navatel, *L'apostolat liturgique et la piété personnelle*, dans les *Etudes*, 20 novembre 1913, t. 137, pag. 449-479 ; D. Lambert Bauduin, *Mise au point nécessaire*. Réponse au R. P. Navatel, dans les *Questions liturgiques*, 25 déc. 1913, t. IV, p. 83-104 ; dom Festugière, *La liturgie catholique*, dans *Revue Thomiste*, Janvier-Avril 1914, p. 39-4 et 143-784 ; F. Cavallera, *Ascétisme et liturgie*,, voir plus haut p. 49-68 et 97-107 ; P. Marie-Joseph, carme déchaussé. *Faut-il délaisser les méthodes de méditation pour retourner à l'ancienne oraison « de liberté » liturgique*, dans les *Etudes Carmélitaines*, 15 janvier 1914, t. IV, pag. 5-19. Je laisse de côté les comptes-rendus proprement dits de l'ouvrage de D. Festugière.

d'objectivité, le lecteur trouvera dans les articles cités plus haut, surtout dans le savant exposé de M. Cavallera, la contre-partie nécessaire.

Dom Festugière s'est d'abord proposé d'écrire une vaste synthèse, trop vaste même pour le cadre qui lui était donné et qu'il fait éclater. Il résulte de cela que le lecteur est tout d'abord dérouté. Il a sous les yeux un immense chantier, des sommaires inégalement fouillés, un plan peu visible, et quelques parties achevées. Il est vite conquis par la richesse et l'originalité des aperçus et des développements, par l'ampleur et la majesté de l'esquisse : mais il eut mieux valu, croyons-nous, réduire le sujet à des proportions plus modestes et réserver pour plus tard le développement de l'ouvrage dont nous n'avons qu'une ébauche, si séduisante et si lumineuse soit elle. Si l'auteur avait pu développer entièrement sa pensée, son travail eut perdu l'allure d'une thèse d'école et l'apparence, qu'on a voulu y voir, de manifeste ; certaines affirmations, préparées et mises en valeur par les développements qui les auraient amenées n'eussent pas paru aussi agressives, tandis que l'intention de l'auteur — nous devons l'en croire — a été de parler en toute simplicité, avec une loyauté telle qu'il n'a cru pouvoir offenser ceux qu'il contredit, dont il estime, il aime et salue les œuvres.

Après une introduction magistrale, qui est à lire attentivement, Dom Festugière divise en trois parties son étude : les origines et l'histoire de la liturgie, la liturgie catholique et le problème de l'expérience religieuse et enfin les raisons théologiques, c'est-à-dire les vérités théologiques qui peuvent servir de base à une théorie de la liturgie. Cette troisième partie est à peine indiquée. La première et la seconde sont inégalement détaillées.

La première partie nous donne quelques définitions nominales, et expose ensuite les préparations de la liturgie catholique dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, son institution par le Christ, qui laisse à son Eglise le pouvoir de la développer et de l'organiser. L'auteur aborde aussitôt les définitions réelles et les principes, et décrit les développements de la liturgie et son rôle historique jusqu'au seizième siècle. Il la montre en opposition avec les hérésies et la pensée philosophique à partir du seizième siècle et indique les influences avec lesquelles elle a eu à compter à la même époque dans l'Eglise : un chapitre sur la liturgie et l'église anglicane termine la première partie.

Dans la seconde partie, qui est incontestablement la plus intéressante, il est question de la formation d'un milieu liturgique, de la liturgie source et cause de vie religieuse, forme de vie religieuse sociale, individuelle — ses rapports avec la vie mystique et le problème de la conversion au catholicisme — et son action sur la forme de vie religieuse populaire, de l'enfance et de la jeunesse. D. F. étudie ensuite la liturgie dans ses rapports avec la spiritualité et l'ascèse bénédictines et la vie catholique en général : il termine cette partie en indiquant les abus auxquels la liturgie et la spiritualité liturgiques sont exposées.

Ce simple aperçu montre que l'auteur n'a pas eu « la ressource de piller la table des matières d'ouvrages existants » ; et que s'il a publié

« une genèse plutôt qu'une œuvre », il a vraiment atteint le but qu'il se proposait : « faire penser ». Nos pensées ne sont pas toutes celles de l'auteur, mais, hâtons-nous de le dire, — nous sommes entièrement de son avis sur ce qui constitue le fond même de sa thèse, la puissante efficacité de la liturgie pour la formation religieuse, quel que soit le degré de vie spirituelle de l'âme. Ceci est un fait d'expérience, que ceux-là seuls qui l'ont éprouvé peuvent bien comprendre et attester en connaissance de cause. Aussi la thèse de Dom Festugière ne trouve-t-elle de contradicteurs que chez ceux qui n'ont pas vécu de la vie liturgique, ou auxquels leur genre de vie ne peut en donner qu'une expérience imparfaite (1).

Il faut remarquer, en effet, que le chant et les cérémonies, tels que la sagesse des saints les a déterminés et réglés, concourent à l'efficacité de l'action de la liturgie sur l'âme : aucun de ceux qui en ont l'expérience quotidienne ne le contestera. Autre chose, au point de vue émotion religieuse, est assister activement à un office chanté, autre chose le psalmodier, ou le dire en particulier. De même une messe chantée offre à l'expérience religieuse et à la piété un aliment autrement savoureux qu'une messe basse. Nous savons bien qu'au point de vue dogmatique, et quant aux fruits dans l'économie générale surnaturelle, une messe basse vaut en elle-même autant qu'une messe chantée, dont elle ne se distingue que par des rites purement accidentels. Mais ces accidents ont néanmoins dans la vie spirituelle des individus, et même de l'Eglise, une répercussion et une influence qui, en fait, apparaît considérable. Reconnaître leur valeur ne diminue en rien l'estime qui revient à la causalité efficiente de ce qui constitue l'essence du sacrifice. Le passage de Saint Augustin attestant l'effet produit sur son âme par le chant liturgique des psaumes est trop connu pour qu'il soit besoin de le citer. Dira-t-on qu'il était un esprit infirme et incapable de saisir la beauté intellectuelle d'un passage des psaumes, s'il n'était pas accompagné de l'ornement mélodique de la cantilène sacrée ?

C'est qu'en vérité les textes, qui servent d'élément à la liturgie, tirent précisément de l'usage qui en est fait, du commentaire qui les accompagne par la juxtaposition d'autres passages, enfin de la piété des morceaux proprement liturgiques (antiennes, répons, versets, hymnes, oraisons), une précision et une force qui les imposent davantage à l'intelligence. En même temps, les rites, le chant et le lieu même et l'asssemblée communiquent à l'enseignement liturgique une vie et une suavité, grâce auxquels il captive les facultés sensibles de l'âme et il trouve plus facilement le chemin du cœur. Si une étude scolastique des mêmes textes peut autant, et peut-être davantage, porter la conviction dans l'esprit et servir ainsi d'excellente préparation à l'action liturgique, celle-ci contribuera plus efficacement parfois à incliner la volonté. Toute comparaison cloche : sans cela nous dirions qu'il y a entre l'étude spéculative des textes employés par la liturgie et un office chanté, la différence qui existe

(1) Ceci n'est à nos yeux ni une infériorité ni un reproche : *Non omnia membra eumdem actum habent* ; c'est une simple constatation, qui nous paraît expliquer certaines divergences d'appréciation.

entre une savante anatomie et un corps vivant : la dissection nous fait connaître d'une autre façon et plus en détail le corps humain ; en saisit-on davantage l'harmonieuse proportion et cette beauté qui résulte, non pas seulement des formes heureuses, mais de l'expression d'une physionomie qui décèle l'intelligence et la bonté?

Sans doute les *méthodes* d'oraison, surtout celle de saint Ignace, mettent successivement en jeu toutes les facultés de l'âme, d'une manière logique. Elles sont bien, à ce point de vue, un produit de la scolastique, je dirai même que pour les bien saisir et se rendre un compte adéquat de leur valeur, il est bon d'avoir reçu une formation scolastique. Elles répondent donc à un besoin de certains esprits plus épris de précision et de vigoureuse méthode, mais nous croyons qu'elles ne sont pas utiles à toutes les âmes, tandis que la liturgie est un mode de prière plus universel, officiel et, dans une certaine mesure, imposé à tous les fidèles. L'expérience nous apprend de plus qu'il touche l'âme de tous les chrétiens, quel que soit leur degré d'intellectualité ou de vie spirituelle. Que sous l'influence de la formation scolastique l'on ait été porté à négliger pratiquement le concours de la liturgie pour la formation de la piété individuelle, c'est un fait trop évident. Que l'on mette en cause à ce sujet la responsabilité de l'Eglise, il n'est pas plus juste que de lui imputer les abus ou les tendances de diverse nature qui ont existé à certaines époques de son histoire, et qui paraissent avoir bénéficié d'une tolérance ou d'un silence qui, à nos yeux plus sévères, semblent parfois trop bienveillants. Faut-il admettre que l'autorité de l'Eglise est engagée par l'approbation de certaines méthodes modernes d'oraison ? Le Saint-Siège les approuve sans les imposer, ou, s'il les impose, c'est une simple mesure d'ordre disciplinaire : sur la demande des intéressés, il les a rendues obligatoires pour certains religieux, au même titre que d'autres points de la règle de leur ordre. Quel argument peut-on en tirer ? Que le Saint-Siège ne les a pas jugées en opposition avec le dogme ou la morale, mais au contraire susceptibles de faire du bien : rien de plus. L'argument des adversaires de l'ascèse liturgique (1) peut être retourné contre eux.

Comment expliquent-ils qu'il ait fallu attendre jusqu'au seizième siècle pour voir ces méthodes s'affirmer dans l'Eglise ? Celle-ci serait-elle responsable de cette apparition tardive ?

Qu'ils se rassurent : le fonds de ces procédés divers, sinon les mé-

(1) Il faut s'entendre sur la valeur des mots. Lorsque dans un but de simplification nous parlons d'ascèse liturgique, nous n'entendons pas énoncer que la liturgie, le cycle des fêtes ou le propre du temps renferment une méthode spécifique et coordonnée d'ascèse. Nous voulons dire : 1° que la liturgie a une valeur ascétique réelle, en mettant dans l'âme des dispositions qui favorisent l'ascèse, en donnant une meilleure intelligence des vérités religieuses et en produisant des sentiments de componction et de charité, ce qui est le but et le programme de toute l'ascèse : séparer du péché et unir à Dieu ; 2° qu'elle renferme tous les éléments que les méthodes modernes ont systématisés ; 3° qu'elle présente ces éléments d'une manière en général plus efficace et plus prenante que ces méthodes, ou tout au moins d'une façon qui ne nuit pas à leur valeur.

thodes elles-mêmes, remonte aux premiers siècles de l'Eglise ; il lui est même, en partie, antérieur, puisqu'il a ses racines dans l'Ancien Testament. Mais il faut se garder de tout exclusivisme ; la méthode raisonnée est utile à certaines âmes, que leur formation antérieure ou leur genre de vie prédispose à cette rigueur : elle leur est même parfois nécessaire ; par ailleurs est ce trop demander que réclamer pour les autres et pour les âmes simples la faculté d'aller à Dieu par la « liberté » de la prière liturgique. L'âme convaincue, habituellement unie à Dieu, n'a pas besoin de tant de raisonnements. Les tenants les plus rigoureux des méthodes recommandent de ne pas contrarier l'action de grâce, et de s'abandonner aux affections dès qu'elles se produisent, sans chercher à suivre servilement le plan méthodique. Cette liberté, la liturgie l'enseigne et le fait pratiquer. Ceux qu'elle a formés s'unissent plus facilement à Dieu par l'affection et le simple regard : leur oraison est plus unitive. Tout autre méthode les fatiguerait sans résultat.

A la liturgie, plus qu'à tout autre méthode, paraît attachée l'onction de l'Esprit-Saint. Cela ne doit pas surprendre, puisque Notre-Seigneur a promis d'être au milieu de ses disciples lorsque deux ou trois seront réunis en son nom : à plus forte raison cette promesse sera-t-elle réalisée, lorsque l'objet de la réunion est l'exercice officiel du culte public. Cette grâce ne se trouvera pas ordinairement au même degré dans l'oraison méthodique, qui est toujours un acte individuel, et qui, par sa nature, a une tendance individualiste. Sans doute, cette oraison peut puiser le thème de ses méditations dans la liturgie : mais sa méthode en fait néanmoins un exercice individuel (1).

(1) Il est impossible de souscrire au jugement concret porté par D. F. sur l'individualisme de saint Ignace et de ses fils. On ne peut méconnaître la largeur de vue du saint voulant soustraire ses religieux aux obligations du service du chœur, afin de leur laisser plus de temps pour les œuvres de zèle : il a été un initiateur sur ce point comme sur plusieurs autres. Ce n'est pas que saint Ignace n'estimât la liturgie : cette estime toutefois, paraît plus *voulue* que sentie, en ce sens qu'il aime la liturgie comme tout ce qui est de l'Eglise, mais sans y attacher une importance plus particulière. Par ailleurs, la nature de l'esprit humain est telle que, par la force des choses, le fait d'exempter ses religieux de l'obligation du chœur si justifiée que fut cette exemption, devait nécessairement contribuer à leur faire négliger cette source d'influence spirituelle. Leur attention n'étant pas attirée sur ce point, ils risquaient de ne pas le signaler à l'attention des fidèles ; pour qui connaît la grande influence des Jésuites sur la formation religieuse des derniers siècles, il y a là une des causes de la décadence liturgique, en France surtout. Mais cette cause n'est pas totale ni unique : le Clergé séculier, les autres Ordres et surtout l'Ordre monastique ont aussi, comme le fait justement remarquer M. Cavallera, leur part de responsabilité dans cette décadence. Il serait toutefois inexact et injuste de dire que les jésuites ont totalement et de propos délibéré négligé les ressources que la liturgie peut offrir. Dans les Exercices même de saint Ignace les méditations sur les mystères de la vie du Sauveur, qui forment le cadre de l'année liturgique, occupent une bonne place. Tout le monde connaît et apprécie l'*Année chrétienne* du P. Croiset, très répandue au XVIIIe et même au XIXe siècle, et classique en Espagne, dans la traduction du P. de Isla.

Dans la tradition monastique elle-même, l'oraison distincte de la liturgie proprement dite a toujours existé, même comme exercice de communauté, mais relié à l'action liturgique, comme le fruit à l'arbre. Cela est vrai pour les pères du désert, chez lesquels la liturgie, dans des formes plus simples, il est vrai, que les nôtres, mais suffisamment déterminées (1), précédait la prière individuelle silencieuse. Le thème de celle-ci et sa dépendance liturgique sont suffisamment indiqués par la place qu'elle occupe, après la psalmodie et les lectures, avant la collecte ou oraison finale. C'est ainsi, sans doute, que saint Benoît place l'oraison dont il est question dans sa règle (2) : il veut toutefois que le moine, s'il y est poussé par la grâce, puisse prolonger sa prière après le départ de la communauté.

On fait état de ce que saint Benoît ne présente nulle part la liturgie comme un moyen d'ascèse, un *instrumentum virtutum*. Mais il faut remarquer que les législateurs n'ont pas l'habitude de donner les motifs des lois. En outre la place prépondérante, que saint Benoît assigne à la liturgie et dans sa règle et dans la journée du moine, montre bien quelle importance il lui donne dans la vie monastique, dont elle devient l'âme et le centre, à tel point qu'elle déborde sur tout l'ensemble des observances. On en a la preuve dans la règle elle-même, puisque ce sont les heures canoniales et les temps liturgiques qui règlent les exercices de la vie claustrale : sommeil, jeûnes, repas, travail et lecture des moines ; on le voit surtout dans les coutumiers monastiques du moyen-âge. D'après ces derniers les leçons de l'Ecriture sont divisées entre l'église et le réfectoire, on termine dans la chaire du lecteur de table les homélies et les sermons commencés au jubé. Cette compénétration des rites ecclésiastiques et des observances monacales, leur influence réciproque démontrent, plus éloquemment que tous les textes, l'importance du rôle de la liturgie dans l'ascèse monastique. Ce rôle, la liturgie l'a joué autrefois dans la vie spirituelle du peuple chrétien et est appelée à produire en lui des effets de sanctification autrement puissants que les dévotions privées par lesquelles on a essayé de la remplacer. C'est ce qu'a voulu signaler Dom Festugière : nous faisons des vœux pour que son appel soit entendu et compris.

R. TRILHE.

Dom FESTUGIÈRE O. S. B. *Qu'est-ce que la Liturgie? Sa définition, ses fins, sa mission, Un chapitre de théologie et de sociologie surnaturelle.* Maredsous, 1914, in-12, 110 pages. Prix : 1 fr. 25.

Cette brochure reprend et développe quelques-unes des idées esquissées dans l'*Essai de synthèse*. La partie polémique a été jugée excessive de ton même par des amis de l'auteur. Sur plusieurs points d'ailleurs au lieu d'expliquer péniblement ses intentions, Dom Festugière ferait sans doute mieux de retirer purement et simplement des phrases vraiment malheureuses (ainsi à propos de laïcité). Quant à la

(1) Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain*, chap. I.
(2) Ch. 20 et 52.

partie doctrinale elle contient d'excellentes choses qu'il suffirait d'exposer en langage clair et traditionnel pour voir qu'elles n'ont pas été et ne sont pas aussi oubliées que l'auteur se l'imagine. Mais il s'y trouve aussi les exagérations, les confusions, les erreurs de fait pour lesquelles on sait, par deux articles parus dans le *Bulletin*, que je ne saurais partager l'indulgence de mon savant ami, Dom Robert Trilhe (1). La manière dont à l'appendice III sont appréciés les documents du pontificat actuel sur la piété sacerdotale est significative.

De l'ensemble je ne retiendrai ici que les passages où Dom Festugière parle de la *Liturgie* comme lieu théologique. Ils appellent une double remarque : 1° Dom Festugière croit qu'une utilisation plus grande de la liturgie aurait changé les destinées de la science sacrée. C'est d'un bel optimisme que ne partageront guère les théologiens. Où les textes de l'Ecriture et les copieux ouvrages des saints Pères n'ont point suffi à dirimer les controverses, il serait naïf d'espérer que les formules empruntées à la prière de l'Eglise, simple écho des uns et des autres, puissent jamais faire la lumière. D'autant plus que 2° contrairement à ce que pense Dom F., cet élément n'a pas été négligé. Les théologiens, depuis le seizième siècle surtout, lui fourniraient en abondance des témoignages analogues à celui de Goudin et d'ailleurs aussi pauvres de résultats, en matière strictement théologique. Il y a longtemps que ce rôle de la liturgie comme lieu théologique est pleinement élucidé. Dom Festugière pourra lire au tome V du *Theologiæ cursus completus* de Migne une dissertation *De usu librorum liturgicorum in rebus theologicis* d'une belle ampleur (col. 207-310). Elle est due à l'un de ces bons érudits que compta l'Italie au dix-huitième siècle, le jésuite Zaccaria. Publiée d'abord en 1762 au tome Ier du *Thesaurus theologicus* (p. 397-460, c'est le texte que donne Migne) avec une autre dissertation sur l'usage de l'épigraphie comme lieu théologique (ibid. 325-396, également dans Migne 309-96), elle fut reprise et remaniée par l'auteur (1776) au tome Ier (page LV sq) de sa *Bibliotheca Ritualis*, livre apprécié et utilisé par Dom Guéranger. Ce travail détermina un autre jésuite, le P. Gener, à faire une large place au témoignage liturgique dans sa *Theologia Dogmatico-scholastica... sacrae antiquitatis monumentis illustrata*, malheureusement inachevée (Rome 1773-77, 6 vol.). C'est ce que je connais de plus complet et de plus original en la matière. Là, comme dans quelques autres livres de même origine, Dom Festugière pourra mettre au point ses informations par trop incomplètes sur le rôle de la liturgie depuis le seizième siècle.

Ferdinand CAVALLERA.

L'abbé de Solesmes. *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*. Paris, Plon-Nourrit et Oudin, 1913, in-8, VII-569 pages.

Le Révérendissime prélat, dans un beau volume, nous donne un commentaire plein d'allure de la règle bénédictine. Il a voulu que ce travail

(1) On comprendra sans peine que si le *Bulletin* a tenu à laisser s'exprimer librement une thèse contraire sur plusieurs points à celle que j'ai développée, il n'entre pas dans mes intentions de la discuter à nouveau ici. Les remarques utiles seront faites au cours d'une brochure qui paraîtra incessamment.

demeurât « même imprimé, ce qu'il fut originairement : une lecture de la Règle faite au noviciat de Saint Pierre de Solesmes. Il reproduit, en les abrégeant, des conférences d'initiation monastique. D'où l'absence d'un appareil scientifique proprement dit ; d'où le caractère parfois familier et familial, du langage ; d'où certaines redites ». Ce livre jette un jour particulier sur le mode de vie, la spiritualité et la réelle utilité des moines. On se tromperait toutefois si on croyait que le vénérable auteur a voulu satisfaire la curiosité même la plus légitime ou apporter sa contribution à la science historique : il s'est proposé le bien des âmes et le développement de leur vie surnaturelle.

Un mot sur la méthode suivie. On nous donne le texte latin de la Règle — c'est-à-dire le texte usité dans la congrégation de Solesmes — tout en indiquant, s'il y a lieu, les variantes qui intéressent l'intelligence du texte. Viennent ensuite, en français, les développements ou le commentaire. On sent, dans ce dernier, en même temps que le fruit de lectures étendues, le résultat d'une longue expérience de la vie monastique et du commerce des âmes. On lira avec une satisfaction particulière les chapitres sur les qualités de l'abbé, de l'esprit de silence, de l'humilité — le chapitre fondamental de l'esprit bénédictin — du respect dans la prière, du travail monastique, de la réception des frères. On verra avec intérêt ce que l'auteur pense de l'oraison du temps de saint Benoît (p. 349).

Il nous sera permis toutefois de regretter que le souci, louable en lui-même, de maintenir le texte et la pensée de saint Benoît, soit poussé trop loin. L'expérience des siècles a amené l'Eglise à modifier la Règle en certains points. Croit-on, par exemple, que la « convocation des frères en Conseil » soit en harmonie avec la législation actuelle de l'Eglise? Le commentaire de ce chapitre aurait gagné à s'inspirer plus franchement de la discipline canonique en vigueur Sans doute, on essaie bien d'accommoder le commentaire avec le droit dans le dernier paragraphe, mais tout cela est bien malaisé. N'eût-il pas été plus sage et plus vrai d'ajouter à certaines phrases du chapitre, les restrictions que la discipline actuelle demande? On aurait pu rappeler que l'appréciation des actes de l'abbé n'est plus exclusivement réservée au jugement de Dieu ; il y a, même ici-bas, d'autres juridictions. Les canonistes ne souscriront pas aisément à la théorie du vœu de pauvreté, simple ou solennel, telle qu'elle est émise p. 280. Il n'est pas dans la tradition monastique que les convers soient « vraiment religieux et moines, tout comme les pères de chœur ». On a contesté, à tort, qu'ils fussent vraiment religieux, mais, à raison, qu'ils fussent moines. On connaît la vieille formule de Cîteaux, admettant les frères convers, qui seraient durant leur vie et à leur mort traités en tout comme les moines, mais *excepto monachatu*. Ce qui est dit (pp. 102 et 103) de l'obéissance d'intelligence n'est pas très clair ou est trop absolu. Il y a certains actes de l'intelligence dans lesquels la volonté ne peut intervenir et sur lesquels elle n'a aucune prise. Quelques autres points encore appelleraient de légères réserves : mais malgré ces imperfections, le commentaire est, dans son ensemble, satisfaisant, judicieux et susceptible de donner une haute idée de la sagesse et de la discrétion de la Règle bénédictine.

R. Trilhe.

Emile BRUNETEAU, professeur à l'Ecole de Théologie de Poitiers, *De ente et essentia divi Thomae*, Paris, Bloud, in-12, 160 pages. (Collection : *Choix des textes pour servir à l'étude des sciences ecclésiastiques*.)

Le *De ente et essentia*, composé à Paris, vers 1252, l' « Aquinate » n'ayant pas encore la trentaine, n'avait jamais été traduit ni commenté dans notre langue. « Comme jadis Albert le Grand et saint Thomas visèrent à rendre Aristote intelligible aux Latins, M. B. a voulu rendre saint Thomas lui-même intelligible aux Français », leur ouvrir l'un des plus élégants et fermes palais d'idées qu'il ait construit.

Il savait l'objection puérile et courante que « la légèreté et les à peu près » de notre langue — celle de Bossuet et de Malebranche ! — ne sauraient rendre ni la profondeur ni la précision scolastiques. Il n'en a point tenu compte, et en face du latin il a mis son français. On admirera comme il a su « activer », « délabyrinther » ces phrases latines qui traînent tant de subordonnées et se cramponnent à tant de conjonctions. Cependant, il demeure fidèle : « le doigt posé sur le texte, il en suit les contours avec une délicatesse subtile. » Non que parfois il n'eût pu serrer de plus près encore l'auteur, et, par exemple, à la page 64, il y a un *unum* qui pouvait utilement, — je ne dis pas qui devait — être rendu. Mais, en général, il est exact, élégant, d'une dextérité rare. Saint Thomas, parmi les plus subtiles et difficiles nuances, lui paraît « nager, du premier mot jusqu'au dernier, dans l'évidence la plus limpide. » Il se promène, lui, avec une parfaite aisance dans les halliers des *ut*, des *ne*, des *quia*, des *per quem modum*.

A la traduction M. B. joint un double commentaire : l'un, au bas, des pages, sous forme de notes ; l'autre, après chaque chapitre, d'une seule teneur et surtout philosophique. Comment ne s'y trouverait-il pas quelques inadvertances ? A la page 66, n. 2, est-ce bien intellect agent qu'il fallait écrire ? L'intellect agent abstrait l'universel de l'individuel ; mais quand on veut distinguer des concepts, l'universel de l'universel et, dans le cas proposé, l'humanité de la socratéité, bref, si l'on a besoin de l'abstracteur de sexte-essence, c'est à la porte de l'intellect possible qu'il faut heurter. Pure inadvertance. Et j'en trouverais bien quelque autre, par exemple au commentaire de la page 69, 1° ; la note 3 de la page 61 ne paraît pas exacte. Mais, comme disait l'autre, *ne sutor ultra crepidam*...

Notes et commentaires témoignent d'une pensée vigoureuse et fine. J'ai loué ici même un autre livre de M. B .. : *Les tentations du jeune homme ;* le théologien, aujourd'hui, ne se montre pas, tant s'en faut, inférieur au moraliste. Notes et commentaires font appel à l'histoire, sans laquelle en effet on ne saurait ni vraiment admirer, ni vraiment entendre. Qu'on lise la note 1 de la parge 13 ! Au reste, point de fatras. Cet excellent commentateur ne commente pas pour étaler son érudition ; il s'oublie pour être uniquement le serviteur du texte. De là sa manière brève, nette, précise.

Il a voulu aussi « ne jamais se départir du ton strictement impersonnel, user d'un style qui ne rit, ni ne se fâche, ni ne sursaute ». Heureusement n'y a-t-il pas tout à fait réussi. Les métaphysiciens d'au-

jourd'hui, comme ceux de l'antiquité, ont besoin des métaphores. Elles auraient abondé chez M. B. ., si, hélas! il ne s'était retenu à quatre. Quelquss-uns peut-être jugeront familières celles qui lui ont échappé. Je les trouve d'autant plus piquantes et savoureuses : « Celui qui aime uniquement le vrai doit être l'homme armé du marteau et qui va frappant toutes les roues; — Cajetan enjambe la juste limite ». etc. — Ainsi dans le vieux texte scolastique, dans cette langue aride et morte, fait-il entrer un peu — trop peu! — de la lumière, du sourire et de l'intérêt de la vie. C'est qu'il souhaite non seulement éclairer le *De ente et essentia*, mais le faire lire. Il ne lui suffit pas « d'arracher de dessus la source, les pierres accumulées et les broussailles pour que l'eau vive jaillisse » ; il veut aussi faire boire à cette limpidité « les âmes se maintenant ». Or, beaucoup d'entre elles — que ne s'en est-il plus souvent souvenu! — sont assez inertes pour ne pas dépasser un titre comme celui-ci : *sub quonam respectu essentia seu natura sit species* ; et pour tout un traité qui oblige « à maintenir toujours présente à l'esprit la division des êtres en dix prédicaments », combien est-on à se le disputer?

Ce style vif mis au service de la science philosophique me fait songer à un mot de Pascal : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des hommes comme les autres, riant avec leurs amis; et quand ils se sont divertis à faire leurs *Lois* ou leur *Politique*, ils l'ont fait en se jouant... » Le premier commentateur en français du *De ente et essentia* est de ces honnêtes gens ».

P.-J. MONBRUN.

E. VERMEIL, *Jean-Adam Mœhler et l'école catholique de Tubingue, 1815-1840*, Paris, Colin, 1913, gr. in-8, XIV-518 pages.

La Faculté de théologie de Tubingue fut un des foyers les plus actifs de la renaissance catholique en Allemagne dans la première moitié du dix-neuvième siècle. C'est à étudier son rôle, le caractère et la portée de son influence que M. Vermeil a consacré ce volume, présenté d'ailleurs comme thèse à la Faculté des lettres de Paris. A lire le titre, on devine déjà que Mœhler attire particulièrement son attention ; en réalité, il fut de beaucoup la personnalité la plus marquante de ce groupe qui fut appelé l'Ecole de Tubingue ; et les autres, qu'ils aient été ses maîtres ou ses disciples, Drey, Hirscher, Staudenmaier et Kuhn ne firent guère que préparer ou compléter son œuvre en appliquant ses idées maîtresses aux diverses branches des études ecclésiastiques.

La grande originalité de l'Ecole de Tubingue fut, nous dit-on, de fondre en une harmonieuse synthèse les tendances qui se faisaient jour sur les divers points de l'Allemagne catholique et de les utiliser dans l'attitude résolument combattive qu'elle prit à l'égard du protestantisme. Aussi soucieuse de remonter dans l'ordre spéculatif à une tradition vraiment catholique que de porter son apostolat sur le terrain pratique, elle s'imprègne de l'esprit romantique qui domine alors en Allemagne ; elle en serait même, à en croire M. V. une des manifestations les plus achevées. Aussi bien nous montre-t il le milieu intellectuel où elle débute et la position qu'elle prend sur les questions du « théisme chrétien », ses conceptions sur la révélation, le

miracle, l'inspiration, les rapports de la raison et de la révélation, son attitude enfin en face des systèmes contemporains de philosophie, de théologie protestante ou des écoles catholiques, de Bautain, d'Hermès, de Günther et des néoscolastiques. Le « problème confessionnel » absorbe la plus grande part de son activité; sur ses divers aspects exégétique, historique, critique ou théologique, elle élabore ou présente des solutions dont M. V. nous fait un minutieux exposé. Nous sommes tout aussi longuement renseignés sur les projets de « Réforme sans schisme », qu'elle essaie de provoquer autour d'elle dans la liturgie, la prédication, la discipline, l'éducation du clergé, les rapports avec Rome, etc.

Dans la conclusion annoncée déjà par un sous-titre « Etude sur la théologie romantique en Wurtemberget sur les origines germaniques du modernisme », M. V. prétend montrer que l'Ecole wurtembergeoise « continue son œuvre » par le modernisme allemand représenté par « Mgr » Ehrhard, par le modernisme anglais en Newman et le « père » Tyrrell, et enfin dans le modernisme français, par l'*Evangile et l'Eglise*, de M. Loisy et par M. Le Roy. Hâtons-nous de dire que cette conclusion a soulevé de très vives et très nettes protestations de la part des catholiques allemands admirateurs de Mœhler, et de la part de modernistes avérés qui, tout en se faisant gloire du titre, protestent bien haut contre l'influence prêtée à Mœhler ou à son école dans l'évolution de leur pensée religieuse. Ce qu'on sait de la formation et des aboutissants des écrivains taxés ici à tort ou à raison de modernisme est plutôt de nature à légitimer ces prorotestations.

Cela ne doit point nous empêcher de rendre hommage aux mérites du livre de M. V. et de signaler le genre de services qu'il peut rendre. Il étudie la pensée catholique allemande au dix-neuvième siècle sous des aspects qui n'avaient guère encore attiré l'attention en France. L'Ecole de Tubingue n'y est pas envisagée seulement de haut et d'ensemble, mais dans les moindres détails et conséquences de ses théories. La belle ordonnance qui a présidé à l'organisation de sa matière a permis à l'auteur de montrer le lien organique ou logique qui rattache entre elles les diverses conceptions Wurtembergeoises. Pourquoi faut-il que son langage souvent tendu ou abstrait à l'excès et surchargé de métaphores scientifiques d'exactitude approximative, jette quelque obscurité sur son exposé et en rende la lecture parfois pénible? Il y a bien aussi quelque infirmité dans cette habitude à peu près constante de ramener toute la spéculation théologique aux catégories de la philosophie contemporaine ou de ne l'envisager qu'à travers ces catégories. Grief plus grave, M. V. a de ces questions religieuses, au milieu desquelles il se meut, toute la connaissance que peuvent donner les lectures auxquelles il vient de se livrer pour la préparation de son livre et, on le voit par sa bibliographie, ces lectures ont été considérables ; d'autre part il est bien évident que M. V. n'est point catholique ; de là chez lui une certaine méconnaissance des choses catholiques, et, en dépit de l'objectivité qu'il affecte et du respect qu'il professe pour ses héros, un certain manque de réserve ou de délicatesse qui se traduit jusque dans des éloges, souvent donnés à contre sens, et qui eussent révolté Mœhler et ses confrères de Tubingue, Que, dans une atmosphère encore toute pénétrée des préjugés de

l'Aufklærung, ils aient plus ou moins consciemment exagéré la nécessité d'adapter les formules dogmatiques aux exigences de la pensée contemporaine, il se peut — encore qu'aucun d'eux n'ait été frappé de condamnation officielle —, mais c'est vraiment se méprendre sur le caractère de leur œuvre que de la présenter comme une « modernisation », comme une « reconstruction » du dogme. Et le mal est que nous pourrions étendre beaucoup la liste de ces méprises.

A. DEGERT.

Kirchengeschichtliche Festgabe Anton de Waal zum goldenen Priester-Jubilaeum (11 oct. 1912) dargebracht... herausgegeben von Dr Fr. X. SEPPELT, Fribourg en Brisg. Herder, 1913, in-8° de 488 p.

Ce volume de mélanges a été offert à Mgr Antoine de Waal, directeur du *Campo Santo* de Rome — le pendant pour les Allemands de notre Saint-Louis des Français — à l'occasion de ses noces d'or de prêtrise. Il y a là une vingtaine de mémoires ou études d'histoire ecclésiastique signés de noms très honorablement portés parmi les éditeurs ou metteurs en œuvres de textes des archives du Vatican. Citons entre autres : Mgr Ehses, Ehrle, Baumgarten, Gœller, Conrad Eubel, Henr. Zimmermann, Kolberg, Fr. Egon Schneider, H. Schæfer, Fr. X Seppelt, Richard Stapper, etc. Leurs articles forment trois groupes distincts ; dans le premier qui se présente comme une contribution à l'histoire des dignitaires de la curie sont étudiées les vieilles archives de la pénitencerie pontificale (Gœller), les origines du tribunal de la Rote (F. Schneider), quelques fonctions de la chancellerie pontificale au treizième et quatorzième siècles les *socii*, les *vices gerentes*, les *locumtenentes vicecancellarii*) (Baumgarten), la légation pontificale pour la prédication de la croisade, l'inquisition et la collecte au début du treizième siècle (Zimmermann). Le cardinal Othon Truchsess d'Augsbourg, le prévôt Christophe de Suchten, le « peintre » Muller, le germanisme au quatorzième siècle, les nouvelles allemandes venues de Rome en 1492 et 1502, l'évêque Jodocus de Breslau, forment le second groupe intitulé « les Allemands à Rome et la curie. » Du troisième groupe consacré à des *Varia*, nous ne pouvons que signaler du P. Ehrle un supplément à l'histoire des trois plus anciennes bibliothèques pontificales, du P. Eubel des fragments de traductions de textes scripturaires ou liturgiques en moyen haut-allemand, du Dr R. Stapper une érudite critique de l'attribution à Albert le Grand d'un prétendu *Ars praedicandi*, du Dr Schmidlin, une étude sur Rome et les missions des origines du christianisme à Pie X.

Les noms et les titres des auteurs disent assez la valeur et le caractère hautement scientifique de ces travaux ; l'objet même de ces articles indique déjà suffisamment à nos lecteurs le genre d'intérêt qu'ils offrent et la nature des renseignements qu'on pourra y chercher à l'occasion. Cette publication fait grand honneur à celui dont le jubilé l'a provoquée et aux auteurs qui y ont collaboré.

A. DEGERT.

Chanoine P. Poey, *Manuel de sociologie catholique*. Paris, Gabriel Beauchesne, 1914, in-8, 547 pages.

Dans un rapport présenté au congrès de l'Alliance des Grands Séminaires, en 1912, M. l'abbé Garriguet marquait la nécessité d'initier les futurs prêtres aux questions sociales et exprimait le vœu de voir bientôt établi, dans tous les grands séminaires, un enseignement méthodique de philosophie et de théologie sociales. Pour cela il fallait d'abord un manuel clair, bien informé, doctrinalement irréprochable riche, sans vaine érudition, de documentation et de bonnes références : M. le chanoine Poey a été tenté par ce programme et peut se rendre ce témoignage qu'il l'a bien réalisé : son livre est précis, d'une lecture facile, tout pénétré de l'enseignement social de Léon XIII et de Pie X, il sera un guide très précieux entre les mains des séminaristes et de beaucoup de jeunes prêtres, qui s'initieront grâce à lui, à l'organisation des diverses sociétés naturelles, considérées soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports avec l'Eglise, ainsi qu'aux notions d'économie politique, de morale et d'action sociale qu'il est nécessaire de connaître sous peine de compromettre en certains milieux, le succès du saint ministère.

Il est regrettable, cependant, que M. le chanoine Poey n'ait pas cru devoir indiquer dans la bibliographie qui suit chacun des chapitres de son livre, et qui est, du reste, fort bien à jour, la date, le lieu de publication et l'édition des ouvrages qu'il recommande. Il est regrettable aussi qu'il n'ait pas réservé des développements plus importants à certaines lois sociales qui permettent, par exemple, de réagir assez efficacement contre l'alcoolisme, le mathusianisme ou la criminalité de l'enfance.

Lucien Crouzil.

R. P. A. Guillaume, S. J., *L'Evangile étudié au point de vue social*. Paris, Beauchesne ; Bruxelles, Albert Dewit, 1913, 386 pages.

M. Paul Bourget disait dans un de ses discours que « l'enseignement de l'Eglise catholique enveloppe par avance toutes les vérités que l'expérience découvre aux philosophes, si bien que la science sociale se trouve n'être que la vérification de la foi religieuse ». Rien n'est plus vrai ; aussi est-il de bonne méthode de rechercher dans l'Evangile la doctrine seule capable de sauver la société. C'est ce qu'a fait, après plusieurs auteurs contemporains, le R. P. Guillaume.

Après avoir établi que l'Evangile contient vraiment une doctrine sociale, car il a, par sa prédication, transformé et civilisé le monde et car il s'adresse à l'homme, être essentiellement social, le R. P. étudie l'esprit social de l'Evangile ; le *Pater* prière sociale ; la personne humaine dans l'Evangile ; le mariage, la famille, la société, la charité, les biens temporels, le travail, d'après l'Evangile ; la valeur sociale des conseils évangéliques ; la démocratie selon l'Evangile ; l'esprit surnaturel et l'action sociale. Sur toutes ces questions l'auteur donne des notions claires, précises, qui rendront les meilleurs services aux prêtres, aux hommes d'œuvres et à beaucoup d'hommes sincères qui, sans être tout-à-fait chrétiens, cherchent une force capable de combattre victorieusement la révolution sociale dont nous sommes menacés.

L'ouvrage se termine par une bonne bibliographie où l'on est surpris cependant de ne voir point cités quelquelques ouvrages importants, tels ceux de M. l'abbé Six, *Pages de sociologie chrétienne*, et du R. P. Belliot, *Manuel de sociologie catholique*.

Lucien CROUZIL.

H. PETITOT, *Introduction à la Philosophie traditionnelle ou classique*. Paris, Beauchesne, 1914.

« La vérité et la perfection consistent dans la synthèse... » (p. 201.) C'est cette affirmation que l'auteur établit dans son volume. Et c'est par l'oubli de cet axiome que l'on doit s'expliquer, d'une part la stérilité et l'incohérence de toute doctrine philosophique, exclusive et partiale, d'autre part la fécondité et la stabilité des grands systèmes. « Parce qu'elle ne possède point de théorie de la passivité, la philosophie moderne, en général, est radicalement incapable de créer une synthèse doctrinale intégrale conforme à la réalité totale.. » Au contraire, la philosophie traditionnelle a su tenir compte de la passivité en même temps que de l'activité : fondée sur la grande division métaphysique de l'être en acte et en puissance, « elle est vraiment synthétique, vraiment conforme à la réalité, vraiment apte à rendre suffisamment compte de l'être et de la vie. . » Aussi la conclusion s'impose-t-elle, — et nous la faisons pleinement nôtre : « Nous n'avons donc aujourd'hui aucune « révolution », aucune « réforme », aucune « conversion » radicale à accomplir ; notre devoir au contraire est de développer et d'approfondir toujours davantage la synthèse doctrinale traditionnelle. Les fondements sont solides, la direction est bonne, toute notre tâche peut se résumer d'un mot : *continuons.* »

M.-R. CATHALA.

Dom M.-J. COUTURIER, O. S. B. *Madame de Cossé-Brissac* fondatrice du monastère des Bénédictines du Saint-Sacrement de Craon. Paris, Téqui, 1914, in-12, VII — 280 p.

C'est un livre édifiant et une intéressante contribution à l'histoire de l'émigration et du rétablissement de la vie religieuse en France, au dix-neuvième siècle que nous donne ici D. Couturier. Née à la veille même de la Révolution en 1787, Adelaïde-Hyacinthe-Délie de Cossé-Brissac connut l'exil presque avant la vie. Comme ses parents et avec eux elle y resta jusqu'à la rentrée des Bourbons. La rencontre et la direction de l'abbé Coince devenu en 1805 le P. Coince S. J. l'achemina dans les voies du sacrifice et de la perfection. Rentrée en France en 1815, elle donnait pleine satisfaction à ses désirs de vie religieuse. Entrée dans l'Institut à peu près mourant des Bénédictines du Saint-Sacrement elle lui communiqua une nouvelle vie en l'établissant dans le château de Craon, ancienne propriété de sa famille. Dès lors la vie de la mère Saint-Louis de Gonzague — c'est son nom de religieuse — s'écoule sans bruit à l'ombre du cloître, dans l'œuvre obscure mais saintement féconde qu'est la direction et le développement matériel et spirituel de son Institut. Elle meurt à la fin de 1869, pleurée de ses sœurs, de sa famille et de son entourage qui avait bénéficié longuement de sa vie exemplaire, de son dévouement actif et généreux.

A. DEGERT.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

L'ULTRAMONTANISME

DE LOUIS VEUILLOT

(Suite)

Grégoire XVI s'était refusé à toute espèce de changements dans le gouvernement des Etats romains et il avait rigoureusement réprimé toutes les tentatives des révolutionnaires. Pie IX fit tout de suite des réformes importantes, accorda des libertés désirées et en promit d'autres ; il amnistia tous les condamnés, exilés et accusés politiques, sous la seule condition de le reconnaître pour leur souverain légitime. Aussi « rien, peut-être, n'égala jamais l'hosanna des premiers jours de ce règne » : la voix des Romains n'était qu'un cri d'allégresse, et ce cri retentissait dans le monde entier. Les gouvernements applaudissaient comme les peuples, non sans une certaine inquiétude. Bientôt, en effet, il fût évident que les concessions de Pie IX ne faisaient qu'exciter les révolutionnaires à lui en demander toujours de nouvelles, à le pousser au-delà des limites qu'il ne voulait ni ne pouvait dépasser. Enfin dépossédé en fait du pouvoir après l'assassinat de M. Rossi, prisonnier d'un ministère factieux que l'émeute lui avait imposé, n'ayant, au sein de son peuple, d'autre appui que les représentants des nations catholiques, il dut fuir pour sauver sa liberté pontificale et peut-être pour épargner aux Romains la responsabilité d'un grand crime. Il s'échappa du Quirinal, vêtu en simple prêtre et se retira à Gaëte, dans les Etats du roi de Naples.

Sa tentative généreuse pour faire à son peuple une large part de liberté n'avait pas réussi ; il fut accusé de témérité

et même de faiblesse. Parmi les catholiques où il ne pouvait rencontrer que l'approbation, tout le monde n'avait pas applaudi avec le même entrain. L'*Univers* fut alors suspecté de tiédeur ; son correspondant de Rome lui-même l'accusait de manquer d'enthousiasme pour Pie IX et pour le régime qu'il inaugurait. A vrai dire on ne s'entendait pas à *l'Univers* sur les affaires de Rome. Tout le monde était convaincu que la conduite de Pie IX était sage autant que généreuse. Seulement Louis Veuillot percevait dans les acclamations dont le Pape était l'objet des cris qui l'inquiétaient ; l'enthousiasme populaire qui débordait en manifestations continuelles lui donnait l'impression « d'une émeute permanente, l'émeute des ovations. » Du reste il n'avait alors — et même, pour parler exactement, il n'eut jamais — aucun préjugé de fond contre la participation du peuple à la direction des affaires politiques. Quelques mois avant la mort de Grégoire XVI, sous un pape qui avait maintenu rigoureusement les traditions d'ancien régime dans son gouvernement il écrivait :

« Nous l'avons dit et nous le répétons : une ère nouvelle commence, fruit des longues révolutions qui nous ont agités. La démocratie s'élève, et l'Eglise est là, comme la mère auprès du berceau. Elle protège cet enfant qui a tant d'ennemis, elle essaie d'éclairer ce prince qui a tant de flatteurs. Rude et périlleuse éducation, sans doute ! Mais l'Eglise en a fait d'autres ; elle a discipliné des naturels plus sauvages, elle a tendrement servi et fidèlement aimé des pupilles plus ingrats. Réussira-t-elle cependant ? Dieu le sait ! Si elle ne réussit pas, on tremble à contempler l'avenir du monde. Que deviendront ces peuples altérés d'indépendance et chaque jour plus rebelles à toute autorité ? Qu'attendre de ces désirs effrénés, de ces ambitions folles, de ces passions cupides, sinon les misères infinies d'une anarchie sans terme, d'un despotisme sans frein, d'une guerre sans repos ? Mais à ne considérer que les choses purement humaines, il est certes permis d'espérer

que Dieu n'a pas condamné les nations à ces sanglantes et renaissantes épreuves. Cette fièvre d'indépendance qui les tourmente n'est qu'une force désordonnée ; une main habile et prudente peut en tirer d'admirables effets. Il est possible de donner à ce torrent un lit régulier et un cours paisible ; alors ces puissantes eaux porteront la splendeur de l'ordre et de la vie, au lieu de porter le ravage et la mort. » (1)

Quand Pie IX monta sur le trône il ne lui souhaita pas sans doute comme d'autres catholiques, d'avoir « l'intelligence des temps nouveaux » ni « d'aimer la liberté » ; il pensait que la Papauté a toujours donné par l'Eglise qu'elle dirige satisfaction aux plus nobles besoins de l'humanité et que le nouveau Pape ne manquerait pas à sa mission. Dès qu'il le vit instaurer dans Rome des institutions libérales, il jugea que l'œuvre était bonne qu'elle qu'en pût être la suite pour cette raison qui suffit à tout, c'est que Pie IX agissait loyalement, selon sa conscience et qu'il entreprenait « de rendre les hommes plus dignes de la religion par la liberté. » Il ne doutait pas d'ailleurs de sa prudence, ni de sa fermeté, il savait que la Révolution, si elle tentait de le séduire ou de l'intimider, ne l'amènerait jamais à vouloir cesser ni d'être pontife, ni d'être roi. Il trouvait donc juste que Pie IX crût à la liberté et lui tendît les bras, mais il craignait que bientôt le peuple romain ou plutôt ceux qui parlaient en son nom n'en vinssent à réclamer des concessions que le Pape ne pourrait pas accorder ; il laissait voir sa défiance. On accusait les jésuites de faire de l'opposition à Pie IX et de contrecarrer sourdement ses plans de réorganisation politique. Cette accusation trouvait de l'écho même parmi les catholiques ; un certain nombre les regardaient comme des « rétrogrades invétérés, dangereux pour l'Eglise, malgré leurs vertus. » La Diète suisse venait de les expulser ; ils avaient, disait-on, mérité leur sort par

(1) Mélanges 1re série t. I, p. 254.

leur obstination à repousser les idées nouvelles; « il ne fallait pas les sacrifier, mais il ne fallait pas non plus s'identifier avec eux »; il était juste enfin de séparer nettement leur cause de la cause de l'Eglise et du Pape. Louis Veuillot ne pouvait ni suivre ni approuver ce sentiment; le devoir à ses yeux commandait tout à la fois de soutenir la politique de Pie IX et de prendre la défense des jésuites. « Vous trouvez parfois, écrivait-il au comte de Messey, le correspondant de l'*Univers* à Rome, que mes sentiments paraissent trop dans le journal; je trouve, moi, qu'ils n'y paraissent pas assez et je parlerais des jésuites comme le font Lenormant et Montalembert, si je ne concédais quelque chose à la politique de M. de Coux (1) qui est entre vous et moi. Mais pour les abandonner entièrement, à moins que le Pape ne l'ordonne où qu'ils abandonnent eux-mêmes le Pape, deux choses que je crois simplement impossibles, jamais je ne le ferai, et l'*Univers* ne le fera que quand je n'y serai plus. » Il en vint même bientôt à « poser comme il disait la question de cabinet » au sujet des jésuites et de l'appui que leur devait, à son avis, l'*Univers*. L'abbé Gioberti avait publié *Le Jésuite moderne*, un véritable pamphlet contre la Compagnie de Jésus et le P. Ventura, général des théatins, chef ecclésiastique des catholiques démocrates les plus avancés, lui avait écrit sur ce livre une longue lettre d'éloges. Louis Veuillot déclara aussitôt sa résolution, si la lettre devenait publique, d'attaquer tout à la fois Gioberti et Ventura : « Je ne veux pas, disait-il, jouer le rôle de ces braves gens qui ferment leur fenêtre quand ils croient qu'on égorge quelqu'un dans la rue. » La lettre qu'il écrivit à M. de Coux, alors absent, nous montre clairement son attitude et son point de vue dans des circonstances où il était peut-être plus « difficile de connaître son devoir que de le faire. »

(1) Louis Veuillot partageait alors avec M. de Coux la direction du journal.

« Vous voulez les jésuites autres qu'ils ne sont, et je m'en accommode tels qu'ils sont; vous faites des conditions pour les défendre, je n'en fais point; vous voulez qu'ils parlent, il me suffit qu'ils se taisent; vous les appelez sur la place publique, je trouve bon, je désire même qu'ils ne sortent pas de leur maison..., je ne vois dans l'histoire de la Révolution aucun de ces hableurs de liberté qu'on ait trouvé prêtre fidèle au jour du martyre. Si par un malheur dont on oublie trop la possibilité, Pie IX était débordé, je m'assure qu'il resterait du côté du Pape plus de jésuites que de ces *frati* proclamateurs; et que nous aurions aussi peu à craindre la défection du P. Roothan que celle du P. Ventura. Quel catholique un peu raisonnable voudrait prendre le même engagement pour Gioberti. Le P. Ventura lui-même n'oserait.

« Donc, pour mon compte, je n'exige rien des Jésuites; je ne leur demande pas même de l'amitié pour nous. Je tiens que nous devons les défendre par la seule raison qu'ils sont de bons prêtres injustement attaqués et une Congrégation religieuse, dont l'Eglise a grand besoin en France et partout; car les bons prêtres et les Congrégations vivantes ne sont de trop ni en trop grand nombre nulle part... Je croirai les Jésuites ennnemis du Pape quand eux-mêmes et le Pape me le diront; jusqu'à présent, les jésuites et le Pape me disent le contraire. Que tous ne soient point au pas de quelques-uns de nos amis, mon Dieu, je le conçois; je n'y suis pas moi-même. Mais les détruire est un mauvais moyen de les faire avancer. Or, nous les détruisons autant qu'il est en nous quand nous cessons de les défendre. » Il terminait sa lettre par ces mots — et l'on n'en pourrait citer d'autres qui traduisent mieux le fond de sa pensée et la ligne de sa vie : « En ce qui regarde les Jésuites comme en tout le reste, mieux vaut suivre le Pape en nous tenant à sa soutane, que nous efforcer de le tirer en avant. Le Pape est assez sage pour n'être ni retenu, ni poussé; la sécurité est à son ombre. » Quelques jours après l'Exaltation de

Pie IX, il avait écrit : « Nous voudrions qu'on nous apprît ce que c'est que la liberté, celle que doit aimer un Pape « qui a l'intelligence des temps nouveaux? » Nous pensons bien qu'il ne s'agit point de la liberté de désordre en politique, ni de celle des mauvaises doctrines en philosophie, ni de libertés gallicanes, ni de beaucoup d'autres que le Saint-Siège, depuis saint Pierre, a dû flétrir de ses censures et n'a cessé de refuser aux passions qui les revendiquaient. Non, il s'agit seulement de la liberté de l'Eglise, de la liberté de l'apostolat, de la liberté religieuse dans tout ce qu'elle a de sacré, de la liberté civile dans tout ce qu'elle a d'utile, de nécessaire, de légitime aux yeux de la religion, suivant les temps et suivant les pays » (1). L'existence des jésuites, comme celle de toute Congrégation religieuse approuvée par l'Eglise, fait partie de « la liberté de l'Eglise, de la liberté de l'apostolat, de la liberté religieuse dans tout ce qu'elle a de sacré. » Louis Veuillot le sait et il est convaincu que le Pape ne sacrifiera jamais cette liberté, ne voudra jamais abandonner les jésuites et donc lui non plus ne les abandonnera pas; il défendra les jésuites « tels qu'ils sont », parce que « tels qu'ils sont », l'Eglise les approuve et qu'ils sont une portion sacrée de « la liberté de l'Eglise » ; quant à la liberté politique qu'il appelle « la liberté civile », il en veut bien puisque le Pape en veut, « dans tout ce qu'elle a d'utile, de nécessaire, de légitime, aux yeux de la religion, suivant les temps et les pays »; sur ce point, il s'en rapporte au Pape; il ne le « poussera pas », il se contentera de le suivre.

La liberté politique n'est pas comme la liberté de l'Eglise, essentielle, sacrée; elle vaut et il faut la réclamer dans la mesure où elle est utile, où elle peut servir les intérêts de la religion, la liberté des âmes, « suivant les temps et suivant les pays. » On voit en quoi consiste « le libéralisme » de Louis Veuillot, quel en est le caractère et la portée. On

(1) *Mélanges*, 1re série, t. II, p. 297.

le lui a reproché et je crois bien qu'il se l'est reproché lui-même; il n'y avait vraiment pas de quoi. On l'a plus tard accusé d'avoir tour à tour préconisé et renié la liberté politique et il trouvait lui aussi que, dans certains de ses articles écrits sous l'impresion des nouvelles qui lui arrivaient de Rome au commencement du règne de Pie IX, la note libérale était trop accentuée.

« On pouvait appeler, a-t-il écrit en tête du IIIe volume des *Mélanges*, le parti catholique un parti de *libéraux sincères*, et seul de tous les partis, peut-être, il méritait complètement un tel nom. Nous avions salué avec une joie, un amour et une confiance incomparables, les réformes de Pie IX, notre Père et notre modèle qui, comme nous, croyait qu'une partie au moins des libéraux voulaient la liberté » (1). Quand l'expérience généreuse de Pie IX eut échoué, quand Louis Veuillot eut vu la France sur le point de tomber, par l'impéritie des libéraux, dans les mains des révolutionnaires, il se retourna un peu trop violemment peut-être contre la liberté politique. Mais ce n'est pas le lieu d'ouvrir à ce sujet, un débat; il ne s'agit pour le moment que de sa constance à tracer son sillon du côté de Rome. Il fut donc un *libéral sincère* parce que Pie IX l'était.

Il n'en vint pas à regarder le *libéralisme politique* — pas plus d'ailleurs, quoi qu'on ait pu dire, que toute autre forme de gouvernement — comme un régime de droit divin, ni même comme un besoin essentiel des peuples modernes, comme le caractère définitif de la vie nationale pour tous les peuples.

Il crut simplement, puisque le Pape prenait cette initiative dans ses Etats, que les temps étaient venus d'une transformation dans la constitution politique des nations; il le crut, sans être bien sûr pourtant que les peuples fussent mûrs pour la liberté. En tout cas il était convaincu que le Pape, en instituant la garde civique, en étendant la liberté

(1) *Mélanges*, 1re série, t. II, p. 1.

municipale, en promulguant des franchises pour la presse, en créant une consulte d'Etat, en introduisant plus de régularité dans tous les rouages de son gouvernement temporel déclarait aux rois et aux peuples que la religion et la liberté ne sont pas inconciliables. « Tout ce qui se fait à Rome, écrivait l'évêque de Digne, Mgr Sibour, mort archevêque de Paris, est essentiellement catholique. Il n'y a pas là seulement des actes et des réformes, il y a des idées et un enseignement ; il y a les principes d'une politique sacrée, qui, dans la régénération d'un peuple, posent les bases de la régénération de tous... » Louis Veuillot espérait donc, — mais sans trop y compter, — que l'exemple de Pie IX serait suivi, que la religion et la liberté jetteraient enfin entre elles, non seulement à Rome, mais dans le monde les bases solides d'une loyale alliance.

Il y a un parti qu'aucune réforme ne saurait contenter, puisque son but est de détruire et non de réformer l'ordre social ; et puis le principal objet de la haine de ce parti, c'est l'Eglise ; ce qu'il poursuit par dessus tout et pour ainsi dire uniquement dans tous les combats qu'il livre, c'est la ruine de l'Eglise. Il n'y a donc pas de réconciliation possible entre la liberté, telle que l'entend ce parti, c'est-à-dire la révolte de toutes les passions, et la religion qui prescrit le respect de tous les droits. Ce parti était à Rome ce qu'il est partout, le parti non des réformes, mais des bouleversements. Le peuple — tel a été partout jusqu'à ce jour le courant de la démocratie — quand il n'est plus contenu par la force ou par les institutions, suit les violents. Louis Veuillot voyait les ennemis irréconciliables de l'ordre et de la religion s'efforcer d'entraîner le peuple romain dans un mouvement révolutionnaire. Aussi son admiration pour celui qu'il nommait déjà Pie IX le Grand fut-elle tout de suite mélangée d'inquiétude. Tout en proclamant que Pie IX était « le guide et le réparateur qu'invoquait ardemment l'intelligence humaine, fatiguée de son anarchie et épouvantée de ses misères », il ne pouvait s'empêcher

d'exprimer des craintes au grand étonnement, pour ne pas dire au scandale, d'un assez bon nombre de catholiques qui étaient tout entiers à la confiance.

« S'il y a combat, — et le combat semble inévitable, — si Dieu fait au prince des ténèbres la part que nos prévarications lui ont trop méritée ; si le jour des Rameaux et l'allégresse reconnaissante des malades guéris ne sont encore une fois que le présage de l'ingratitude et l'avant-scène du Calvaire ; si le nouveau Grégoire rencontre un autre Henri, ne tremblons pas et ne disons pas que c'en est fait. Les hommes comme Pie IX ne viennent point pour présider à l'esclavage et à la ruine, mais à la délivrance et à la reconstruction » (1). Et un autre jour : « Quoi qu'il arrive, Pie IX est le chef désigné des idées d'ordre, de justice, de vrai progrès, de vraie liberté, en un mot, le principal défenseur de la civilisation chrétienne dans la dangereuse lutte qu'elle devra bientôt soutenir. Le ciel l'a visiblement préparé pour ce rôle qui ne pouvait d'ailleurs échoir qu'au Vicaire de Jésus-Christ » (2). Cela veut dire en d'autres termes que Louis Veuillot sera libéral tant que le Pape s'accommodera du libéralisme et que les libéraux ne passeront pas la main par faiblesse ou par forfaiture aux révolutionnaires ; en politique il n'aura jamais d'idées stables que les idées qui ont pour objet « l'ordre, la justice, la civilisation chrétienne ». Or de ces idées-là c'est le Pape qui est juge et Louis Veuillot aura toujours « pour règle la règle du Pape et pour chemin son chemin ».

Vers la fin de 1847, il pouvait croire encore que le libéralisme modéré s'acclimaterait à Rome. « Pie IX et son royaume, écrivait-il alors, apparaissent comme un coin d'azur dans un ciel plein d'orages. Roi dont les vertus, peuple dont la reconnaissance ont une même et commune origine ! Par sentiment d'amour et de justice, le prince

(1) *Mélanges*, première série, tome III, p. 7.
(2) *Mélanges*, première série, tome III, p. 25.

répand des bienfaits dont l'amour et la reconnaissance de ses sujets le remercient. La vie politique est forte, l'espérance est inébranlable, la paix est parfaite. Peuple et roi ne s'amusent pas, si nous osons le dire, à des créations éphémères, destinées à disparaître comme les décors d'un jour de fête ; établi sur des droits permanents et respectant tout ce qui est respectable, l'ordre nouveau qu'ils fonderont ensemble sera fécond, parce qu'il satisfait tout ce qui pourrait le détruire, c'est l'accord de la religion et de la liberté » (1). Hélas tout cela ne devait être qu'un rêve. L'ordre nouveau dont parlait si magnifiquement Louis Veuillot était déjà bien ébranlé : l'article est du 6 décembre 1847 et le 1er janvier 1848, on criait dans les rues de Rome : *à bas la police, plus de prêtres au gouvernement* ; moins d'un an après le Pape était en exil. Pie IX ne tarderait pas sans doute à rentrer dans Rome, mais, bien que désiré par son peuple, il faudrait que la France lui en ouvrît les portes et il n'y retrouverait plus l'espérance d'un règne paisible au sein d'un peuple libre.

VI

Le pape fut ramené dans sa capitale et sur son trône par une puissance que les politiques nomment « la force des choses » et les chrétiens, la Providence. Les hommes qui lui servirent d'instrument ne surent à proprement parler qu'après l'événement ce qu'ils avaient fait ; ils eurent d'ailleurs l'esprit de dire alors qu'ils l'avaient voulu. Le pouvoir pontifical fut restauré par la France : rien n'était mieux dans la tradition. Toutefois le gouvernement français tout d'abord, n'y pensait guère ; il eût même volontiers laissé ce soin à d'autres. Louis-Napoléon, le 7 décembre 1848, trois jours avant son élection à la Présidence de la République, écrit au Nonce « que le maintien de la souveraineté temporelle du chef vénérable de l'Eglise était intimement lié

(1) *Mélanges*, 1re série, tome III, page 34.

avec l'éclat du catholicisme comme à la liberté et à l'indépendance de l'Italie ». Etait-il bien convaincu ? Il est permis d'en douter quand on se rappelle qu'en 1831, il avait pris part à l'insurrection des Romagnes et qu'il devait plus tard travailler avec tant de persévérance à la formation du royaume d'Italie. D'un autre côté, ni ses ministres sauf M. de Falloux, ni l'Assemblée constituante n'étaient en état de comprendre que la France pût avoir une mission à remplir auprès du Pape dépossédé. Mais alors presque toutes les puissances de l'Europe manifestaient le désir, parce qu'elles y avaient intérêt, de venir au secours du Pape. Le gouvernement français se décida à faire l'expédition de Rome, dans la crainte d'être devancé par l'Autriche qui venait d'écraser le Piémont à Novare et qui semblait, à la suite de cette victoire, devoir régler souverainement les affaires de l'Italie. L'Assemblée Constituante avait voté, sur la proposition du gouvernement, sans trop savoir ce qu'on lui demandait, la formation « d'un corps expéditionnaire de la Méditerannée ». Le général Oudinot vint donc débarquer avec dix-mille hommes à Civita-Vecchia. Qu'allait-il faire ? On lui avait donné des instructions assez vagues ; il s'inspirerait des circonstances. Le gouvernement français avait bien au fond l'intention de rétablir le Pape, parce qu'il ne voulait pas, disait M. Odilon-Barrot, président du conseil, « d'une restauration dans les États romains en dehors des principes libéraux ». Mais il espérait un peu que cela se ferait tout seul ; l'armée française n'aurait qu'à se présenter devant Rome pour y entrer ; les Romains n'aspiraient qu'au retour du Pape. Dans les temps de révolution le peuple a toujours des interprètes qui lui font dire ce qu'ils veulent. Il y avait alors à Rome une foule de démagogues accourus de tous les points de l'Italie ; le pouvoir était donc aux mains d'un triumvirat où dominait Mazzini et qui repoussait toute intervention étrangère. Après beaucoup de tergiversations et de négociations incohérentes, il fallut faire le siège de Rome ; une

armée française ne pouvait pas être venue en Italie et s'en retourner parce qu'elle y rencontrait une résistance inattendue : elle devait combattre et triompher. Le général Oudinot entra dans Rome le 3 juillet, après un siège de vingt-six jours et, le 14 juillet, il annonça dans une proclamation aux Romains que le pouvoir du Saint-Père était rétabli. Pie IX envoya pour gouverner Rome, en attendant son retour, une commission composée de trois cardinaux; il ne devait rentrer dans sa capitale que le 12 avril 1850. Le Pape recouvrait son trône ; mais dans quelles conditions allait-il y remonter. Maintiendrait-il le statut de 1848 ?

L'expérience qu'il venait d'en faire n'était pas encourageante. On le conseillait dans les sens les plus divers: il écoutait, il réfléchissait et ne se pressait pas d'annoncer sa décision. Le gouvernement français qui avait fait protestations sur protestations en faveur de la liberté, poussait naturellement le Pape vers le gouvernement constitutionnel; ses représentants à Gaëte faisaient de leur mieux pour l'y conserver. Tout-à-coup, dans un mouvement brusque et imprévu d'un caractère enveloppé qui réservait à la France et au monde tant de surprises, le prince-président écrivait le 18 août sa fameuse lettre au colonel Edgar Ney ; le 7 septembre, elle paraissait dans le *Moniteur*. « La République française, disait Louis-Napoléon, n'a pas envoyé une armée à Rome pour y étouffer la liberté italienne, mais, au contraire, pour la régler, en la préservant contre ses propres excès et pour lui donner une base solide, en remettant sur le trône pontifical le prince qui, le premier, s'était placé hardiment à la tête de toutes les réformes utiles... »

Je résume ainsi le rétablissement temporel du Pape : « Amnistie générale, sécularisation de l'administration, Code Napoléon et gouvernement libéral ». Quel était le but de cette lettre, dans la pensée de son auteur? Vraisemblablement de peser sur l'esprit de Pie IX ; l'erreur était profonde. C'est bientôt fait de menacer le Pape, écrivait Louis Veuil-

lot, mais « il n'y a pas de force au monde qui n'échoue devant la conscience d'un seul homme. Si le Pape dit *non*, c'est en vain que, pour le contraindre, on remporterait des victoires ». « Nous osons prédire qu'il en sera très prochainement de cette seconde phase des affaires romaines comme de la première, et qu'après s'y être engagé sans savoir où l'on irait, on arrivera précisément où l'on ne voulait pas aller (1). Le 19 septembre, en effet, paraissait dans le journal de Rome le *Motu proprio* de Pie IX qui était loin de répondre au programme si impérieusement tracé par Louis Napoléon. Le Pape consentait bien à créer au gouvernement central deux conseils, l'un pour préparer les lois, l'autre pour s'occuper des finances, mais sans leur accorder, ni à l'un, ni à l'autre, voix délibérative; il ne voulait plus être un roi constitutionnel. Il ne parlait bien entendu ni d'introduire le Code Napoléon dans ses Etats, ni de séculariser l'administration; quant à l'amnistie, il devait l'accorder en réalité très large, presque complète, mais dans l'édit, il en exceptait bien des coupables. Enfin il permettait, sans les spécifier, d'autres réformes dans la justice civile et criminelle. En France, la presse, même la presse conservatrice cria au scandale; l'*Univers* soutint naturellement que tout ce que le Pape avait fait était bien fait.

La situation politique offrait alors ce caractère paradoxal d'un gouvernement républicain aux mains de gens qui ne l'étaient pas. L'Assemblée législative, aux deux tiers conservatrice et monarchiste, représentait ce qu'on appelait alors « le grand parti de l'ordre », qui savait surtout ce qu'il ne voulait pas. Il ne voulait pas de la démagogie, qui lui avait fait peur; il voulait, disaient ceux qui parlaient en son nom, protéger la famille, la religion, la propriété.

Mais que faire pour cela? Quelles mesures prendre? Quel régime établir? On ne s'entendait plus. La plupart

(1) *Mélanges*, 1re série, IV, p. 284.

des esprits qui se disaient partisans des grands principes de l'ordre social n'en avaient que des idées confuses et mêlées? Aussi voyait-on souvent ces soi-disant soutiens de l'ordre, à la tribune, dans la presse, battre en brèche, sans se douter de ce qu'ils faisaient, les fondements de la Société. C'est ainsi que, tout en prétendant respecter et soutenir la religion, ils ne laissaient pas d'attaquer l'Eglise, d'être toujours prêts à dénoncer dans ses institutions et dans ses œuvres, des empiétements, des atteintes à la liberté de l'esprit humain.

Il faut dire pourtant à la décharge du parti conservateur, qu'il devait, dans la discussion qui eut lieu, à l'occasion des crédits extraordinaires pour l'expédition de Rome, se déclarer, d'une manière éclatante, en faveur de la liberté du Souverain Pontife. Mais on pouvait craindre que la presse de ce parti, toujours défiante, quand il s'agissait de l'Eglise, encouragée d'ailleurs par la lettre du Président de la République, n'égarât l'opinion. C'est sous l'impression de cette crainte que Louis Veuillot écrivait : « Que les conservateurs qui ne veulent pas conserver l'Eglise se le tiennent pour dit : il n'y a plus d'expériences à faire. Les conservateurs ne sont rien que par le nombre et leur union. Le jour où ils se prononceront contre l'existence libre et indépendante du suprême pontificat, le jour où ils porteront une main imbécile et impie sur l'arche sainte; ce jour-là leur union sera rompue et leur nombre notablement diminué. Tout cœur vraiment chrétien, tout cœur catholique se retirera d'eux. Nous ne considérerons pas si la persécution, la ruine et la mort nous attendent hors de leur camp maudit. Regardant leur attentat comme le signe de la fin et le prélude de la séparation éternelle, nous les laisserons livrer d'inutiles combats contre des ennemis dont nous ne pourrions plus rien craindre qu'ils n'eussent déjà fait eux-mêmes. Sans prendre part à ces luttes stupides, nous irons nous ranger du côté de l'Eglise proscrite, combattre pour

elle et tomber dans son sein, où nous voulons rester vivants et morts » (1).

La meilleure raison de Louis Veuillot pour refuser aux publicistes, aux politiques, le droit qu'ils s'arrogeaient de vouloir imposer à Rome un gouvernement constitutionnel, c'est que le Pape n'en voulait plus et qu'il était sur ce point le seul juge compétent, « le pouvoir temporel du Pape ne devait être défini et limité que d'accord avec le Pape lui-même, agissant en pleine liberté. » Pourquoi d'ailleurs, disait Louis Veuillot, voulez-vous que le Pape donne à son peuple, qui ne la demande pas, « une constitution que la France n'a pu porter vingt ans sans crouler en république? Peut-être parce que vous espérez que le pouvoir temporel n'y résisterait pas, qu'emporté une seconde fois par la tempête révolutionnaire, il ne pourrait plus être question de le rétablir »? Que ce fût là l'espoir de beaucoup de conservateurs qu'aveuglait le préjugé anticatholique, l'on n'en peut guère douter.

En tout cas, Louis Veuillot ne croyait plus qu'il fût possible de recommencer une expérience qui avait si mal tourné, sans courir aux mêmes catastrophes; son *libéralisme* qui n'avait jamais été ni bien profond ni bien solide, s'était évanoui. Il y avait désormais à ses yeux, « une incompatibilité radicale, absolue entre l'existence nécessaire du pouvoir pontifical et l'existence simultanée d'un gouvernement constitutionnel. » « L'Eglise romaine, le Pape, c'est le gouvernement temporel et perpétuel de la vérité catholique. » Pour exercer ce pouvoir incomparable, il faut que le Pape soit indépendant; mais il ne saurait être indépendant s'il n'est pas roi, pleinement roi, sans les liens, sans les entraves d'une constitution. Le Pape ne peut pas plus être sujet du peuple romain que de tout autre peuple; ne sera-t-il pas sujet des Romains, s'il leur cède une part de son autorité royale? »

(1) *Mélanges*, 1re série, t. IV, p. 286.

Montalembert développa la même idée dans un discours admirable qu'il prononça le 17 octobre, devant l'Assemblée législative (1). « Si les Romains, disait le grand orateur, avaient voulu se contenter de la liberté modérée, ils auraient aujourd'hui et les deux Chambres et la garde civique, et la liberté de la presse, et toutes les libertés qu'avait données Pie IX. Ils n'en ont pas voulu ; ils ont préféré aux concessions de Pie IX les excitations de je ne sais quels démagogues titrés ou non titrés; ils ont préféré la révolution à la liberté, et maintenant ils portent la peine du choix qu'ils ont fait; ils perdent la liberté politique pour avoir voulu la confondre avec l'exercice arbitraire, inique de la souveraineté du peuple. » Un peu plus loin Montalembert, pour établir que le Pape ne pouvait concéder à une Assemblée la puissance délibérative en matière de finances, ajoutait : « Donner le suffrage délibératif en matière d'impôts à une Assemblée, c'est constituer en sa faveur le partage de la souveraineté ; ce n'est pas autrement que les parlements d'Angleterre et de France sont devenus souverains... Il en serait de même à Rome, il en serait de même si la consulte d'une assemblée quelconque était investie du suffrage délibératif en matière de finances. Mais voyez, Messieurs, ce qui arriverait. Toutes les fois que dans cette assemblée se manifesterait un esprit hostile à la direction donnée par le Saint-Père, même aux affaires de l'Eglise, savez-vous ce qui arriverait ? On lui refuserait les subsides, ou on le menacerait de ce refus; on menacerait du refus du budget un Pape qui ne voudrait pas suivre telle ou telle voie dans le gouvernement général de l'Eglise, exclure par exemple telle ou telle congrégation ; vous verriez venir à la tribune de l'assemblée romaine tel orateur qui, s'inspirant des idées exprimées il n'y a pas longtemps à celle-ci par l'honorable M. Pierre

(1) Conditions du retour de Pie IX à Rome. Discussion des crédits supplémentaires relatifs à l'expédition de Rome. Discours III, p. 250.

Leroux, viendrait prouver l'incompatibilité de telle ou telle congrégation religieuse, de la Compagnie des jésuites, par exemple, avec le progrès moderne, en accompagnant son argumentation du *baculus* et du *cadaver*, et de tout le cortège habituel..., et puis joindre à sa proposition la menace du refus du budget. »

« Quel remède aurait le chef de l'Eglise et quel remède trouverait le monde catholique tout entier dans une position si délicate et si difficile? Comprenez bien, Messieurs, que si on voyait, à côté du Pape, une Chambre législative investie de cette grande prérogative, les catholiques du monde entier ne sauraient plus à quoi s'en tenir. Leur position deviendrait, sous certains rapports, plus délicate, plus difficile, que si le Pape était captif d'une autre puissance, ou même sujet, ouvertement sujet de la république romaine. Alors au moins, les catholiques sauraient à quoi ils ont affaire. »

« Mais avec une Chambre investie du suffrage délibératif à côté de lui, on serait toujours dans le doute; la souveraineté serait partagée, elle serait par conséquent anéantie. Le Pape serait nominalement le chef, mais réellement le sujet, il serait condamné à faire la volonté d'autrui au nom de sa propre volonté ; ce serait pour lui, comme pour nous, la position la plus fausse, la plus équivoque, la plus terrible. »

Montalembert avait donc, comme Louis Veuillot, été convaincu, par l'expérience, qu'un gouvernement constitutionnel n'était pas possible dans les Etats pontificaux. Toutefois loin de regretter que le Pape en eût fait l'essai, il l'en félicitait; seulement, c'était fini; il ne fallait pas recommencer l'épreuve. « Les uns disent que le Pape a changé; les autres diraient volontiers qu'il s'est trompé.

« Je ne crois ni l'un ni l'autre. Non, Pie IX n'a ni changé, ni erré; il ne s'est ni trompé, ni transformé. Il ne s'est pas trompé en essayant de donner la liberté à son pays et à l'Italie; quand il a invité, non pas, comme on l'a dit, l'Eglise

à se réconcilier avec la liberté..., l'Eglise réconcilie, elle ne se réconcilie pas, elle n'a besoin de se réconcilier avec personne..., mais quand il a invité la liberté moderne à se réconcilier avec l'Eglise trop longtemps méconnue par elle. »

« S'il n'avait pas fait ce grand essai, cette grande et noble épreuve, et cela avec une droiture et une bonne foi incomparables, on aurait pu douter de la grandeur de son âme, on aurait pu croire, quelques esprits étroits auraient pu croire que l'autorité pontificale repoussait systématiquement le progrès, la civilisation, la liberté. Mais maintenant après l'épreuve qu'il a faite, il est hors de doute, que si la liberté n'a pas pris racine à Rome, ce n'est pas la faute de Pie IX, c'est la faute de ceux à qui il a donné cette liberté. »

« Il ne s'est pas trompé en entreprenant cette noble et grande œuvre qui l'immortalisera, et dont, pour mon compte, je le féliciterai toujours. Il ne doit pas non plus avoir changé; je suis convaincu qu'il n'est nullement disposé à sacrifier la cause de la liberté du bien au culte de la force; mais il a vu, il s'est éclairé, il a tenu les yeux ouverts, il a profité de la leçon de l'expérience que Dieu lui a donnée par les événements, et il serait inexcusable de ne pas en profiter. »

Il nous a semblé qu'il n'était pas sans intérêt de montrer par cette longue citation, la communauté parfaite de vues entre Montalembert et Louis Veuillot, sur l'incompatibilité du pouvoir pontifical et du gouvernement constitutionnel.

Les politiques aboutissaient par une autre voie à la même conclusion. M. Thiers ne pouvait se préoccuper au même titre ni avec les mêmes sentiments que Montalembert et Louis Veuillot « du gouvernement de la vérité catholique », mais parce que le catholicisme était, tout au moins, à ses yeux, un principe de conservation sociale, il réclamait pour le chef du catholicisme la souveraineté afin d'as-

surer son indépendance. Nommé rapporteur du projet « des crédits supplémentaires relatifs à l'expédition de Rome », il disait dans son rapport lu à la séance du 13 octobre :

« Sans l'autorité du Souverain Pontife, l'unité catholique se dissoudrait ; sans cette unité, le catholicisme périrait au milieu des sectes, et le monde moral, déjà si fortement ébranlé, serait bouleversé de fond en comble. Mais l'unité catholique, qui exige une certaine soumission religieuse, de la part des nations chrétiennes, serait inacceptable, si le Pontife qui en est le dépositaire, n'était complètement indépendant ; si au milieu du territoire, que les siècles lui ont assigné, que toutes les nations lui ont maintenu, un autre souverain, prince ou peuple, s'élevait pour lui dicter des lois. Pour le Pontificat, il n'y a d'indépendance que la souveraineté même. C'est là un intérêt de premier ordre qui doit faire taire les intérêts particuliers des nations, comme dans un Etat l'intérêt public fait taire les intérêts individuels. »

M. Thiers lui aussi pensait que si l'on voulait contraindre le Pape à n'avoir qu'une demi-souveraineté, à n'être roi qu'en partie, il ne le serait plus assez et bientôt même peut-être, il ne le serait pas du tout. Quel que pût être l'intérêt particulier du peuple romain de jouir d'un gouvernement constitutionnel, il fallait le « faire taire » devant « un intérêt de premier ordre », celui qu'ont tous les peuples catholiques à l'indépendance du Pape.

Ç'a été longtemps comme une sorte d'axiome consacré, tout à la fois par la piété des catholiques et par la raison des politiques, que la souveraineté du Pape est la garantie nécessaire de son indépendance. Or il semble que la Providence ait donné à cette croyance le démenti des faits : voici près d'un demi-siècle, que le Pape, privé de l'antique abri du pouvoir temporel, n'en exerce pas moins en toute liberté, dans le gouvernement de l'Eglise, son autorité souveraine. Beaucoup, même parmi les catholiques en concluent qu'il n'a plus besoin d'être roi pour être indé-

pendant. La question est posée ; mais il s'en faut qu'elle soit résolue. Sans doute le pouvoir temporel du Pape n'a jamais eu qu'un caractère contingent, sans lien essentiel avec l'autorité divine qu'il tient de Jésus-Christ. C'était une création toute politique issue du morcellement de l'Empire romain, affermie peu à peu comme tous les Etats souverains qui s'élevèrent du sein de la féodalité. Elle fut d'ailleurs providentielle ; durant les siècles où l'Eglise présidait à la vie nationale des peuples, où les intérêts politiques et les intérêts religieux étaient partout étroitement mêlés, le pouvoir temporel servit de rempart à l'autorité du Souverain Pontife contre les entreprises des princes. Le Pape était autrefois le chef spirituel des peuples qui composaient la chrétienté ; il lui fallait, pour remplir ce rôle, l'indépendance et le prestige de la souveraineté. Mais il n'y a plus maintenant de nations proprement catholiques qui fassent des lois de l'Eglise la base et la règle de leurs institutions. Dès lors les gouvernements n'ont plus guère le moyen d'entraver l'exercice d'une autorité qui ne s'adresse qu'aux âmes et ne fait appel pour être obéie qu'à la bonne volonté. Quelle sera dans l'avenir la situation politique du Chef de l'Eglise ? Nul ne saurait le dire ; nous sommes à une de ces époques dures et fécondes que l'on appelle « époques de transition », où Dieu travaille lentement, d'un côté à broyer les insolentes conceptions de l'erreur, de l'autre, à mettre au jour les lois véritables dont il faudra que la société, si elle veut vivre, reprenne le joug.

Germain Breton.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR

L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE DE L'IMMACULÉE-CONCEPTION

IV (1)

Les Commentaires d'Alexandre Neckam.

Alexandre Neckam (2) a laissé sur le *Cantique* un commentaire en six livres. Les manuscrits n'en sont pas très nombreux. J'ai pu consulter à Londres le manuscrit 23 de la bibliothèque archiépiscopale de Lambeth et à Oxford les manuscrits 39 et 40 de Balliol-College, ainsi que le numéro 356 de la Bodleian Library.

De même que bon nombre de ses pareils, ce commentaire est composé d'une suite de sermons ou courts traités dont l'ensemble forme un corps de doctrine (3). Au livre premier, trois sermons ou

(1) Voir *Bulletin*, avril 1911, p. 177 ; juin 1911, p. 286.

(2) Alexandre Neckam ou Necham, parfois Nequam, est né en 1157 à Saint-Albans. C'est là qu'il fut élevé. Il étudia ensuite à Paris et y enseigna vers 1180. De retour en Angleterre en 1186, il fut professeur à Dunstable, à Saint-Albans, puis à Oxford. Devenu abbé de Cirencester, il mourut en 1217 à Kempsey dans le Worcestershire.

Voir la très vague notice de l'*Histoire Littéraire*, tome XVIII, p. 521 ; — Féret : *La Faculté de Théologie de Paris au Moyen-âge et ses Docteurs les plus célèbres*, tome I, p. 269 ; — Th. Wright, préface à l'édition du *De Naturis Rerum*, dans les *Rolls Series*, 1863.

Son savoir semble avoir été fort étendu :

> Hic (à Paris) artes didici, docuique fideliter, inde
> Accessit studio lectio sacra meo.
> Audivi canones, Hippocratem cum Galieno
> Ius civile mihi displicuisse neges.
>
> Cité par Wright, l. c. p. 10 note 5.

(3) Alexandri Neckam expositio super Cantica Canticorum in laudem gloriose et perpetue virginis et matris et de Mysterio Incarnationis Domini.

Inc. : Humilitas vera gloriam excellentie et dignitatis...
des. opus : Misericordie mater intercedat ad Dominum.....

Voir Coxe : *Catalogus... collegiorum...* Oxonii MDCCCLII. Pars. I. *catal. codic... collegii Balliolensis*, p. 11 ; — *A Catalogue of the archiepiscopal Manuscripts of the Library of Lambeth Palace.* London 1822, p. 4. Ma transcription est faite d'après Balliol, n° 39.

chapitres nous arrêteront ; ce sont les troisième, quatrième, cinquième. Passons très rapidement sur le troisième : *Quod beata virgo fuerit sanctificata in utero matris sue* (1). Le titre seul est suggestif ; dans le développement l'auteur se perd en généralités sur Marie. Lorsqu'elle naquit elle était pareille à une étoile ; elle devient brillante comme la lune lorsqu'elle conçoit le Verbe, et monte au ciel comme le soleil à son Assomption glorieuse (2). Nous aurons mieux au chapitre quatrième : *De conceptione beate Virginis et eiusdem nativitate* (3). Deux idées principales vont se partager le chapitre : Tout d'abord Neckam affirme ce que tout le monde admet, que Marie fut sanctifiée *après* infusion de son âme (4). C'est la position classique, celle de saint Bernard, de beaucoup d'autres après lui — position, on l'a très bien fait remarquer — par laquelle Marie est faite l'égale de Jean-Baptiste et de Jérémie, ce qui pour elle est une déchéance (5).

Sur ce terrain, dans cette hypothèse, y a-t-il encore place pour une fête de la Conception ? Saint Bernard le niait, Neckam, lui, est plus tolérant, plus subtil aussi ; et de cette subtilité se contenteront longtemps beaucoup de docteurs et de liturgistes. Célébrons la Conception, dit notre auteur, à condition de nous entendre sur le mot ; célébrons la Conception, mais moyennant une fiction théologique. On distingue trois sortes de conceptions : la conception séminale d'abord ; à un degré supérieur se trouve la conception des natures. Par cette expression assez obscure, Neckam désigne l'accession du principe vital à la matière corporelle, pour former avec celle-ci le composé humain, dans l'unité de personne; c'est ce qu'on nommera, c'est ce que Neckam nomme ailleurs l'infusion de l'âme. La conception spirituelle enfin, la plus noble de toutes, nous donne la vie surnaturelle. Pour la masse des enfants de Dieu, cette conception s'opère au Baptême ; à quelques âmes privilégiées, une grâce

(1) *Inc.* : In principio creavit Deus... Spice relicte sunt messoribus... Ne igitur mireris si variis modis unam littere seriem.....
des. : deliciis eterne lucis frui mereamur.

(2) « Facta est beata virgo lux cum in utero matris sue, beate « scilicet et felicissime Anne sanctificata est. Beata igitur et intemerata « virgo lux erat, cum sanctificata est in utero materno ; in ortu stella ; « in verbi conceptione luna ; in assumptione sol.. Divisit etiam Deus « lucem a tenebris, dum lucem gratie et virtutum gloriose virgini con- « tulit, et originalis culpe tenebras recedere iussit... »

(3) *Inc.* : Dixit Deus : fiat lux... Gloriosa dicta sunt de te... Hec est gloriosa illa civitas...
des. : lucebit eternaliter opem nobis conferente gloriosa matre Dei... seculorum. Amen.

(4) « Sanctificata igitur est beata virgo in utero materno post anime infusionem. »

(5) Voir *Bulletin* 1911, p. 292.

d'élection a donné la vie surnaturelle au sein même de leur mère selon la chair.

Qui donc alors pourra nier qu'on doive fêter la conception spirituelle de Marie? Voilà ce que le plus revêche ne saurait contester, et voilà par quel artifice Neckam soutient la légitimité de la fête, en lui gardant son nom :

« Unde querele quorumdam admirantium qua fronte instauretur « sollempniter a nonnullis festum de conceptione virginis, paucis « respondendum esse duximus. Est conceptio seminum, est conceptio « naturarum, est conceptio spiritualis. Que sit seminum conceptio, « satis notum est filiis ade quoniam in peccatis concepti sunt. Conceptio « naturarum est quando res... concurrunt ad unius persone constitu- « tionem. Conceptio spiritualis est quando aliqua persona et privile- « giata quadam sanctificatione in utero matris carnalis facta, aut virtute « Verbi accedentis ad elementum in aquis salutaribus renascens, in « utero sancte matris ecclesie concipitur. Quid igitur si celebrari « predictam sollempnitatem ratione conceptionis spiritualis dixerimus? « Quis enim inficiari poterit de iure sollempnitatem instaurandam esse « ratione sanctificationis qua beata virgo sanctificata est in utero sancte « matris ecclesie concepta? Quid si interpretatione iuris ecclesiastici « trahamus instans conceptionis seminum aut conceptionis naturarum « ad instans conceptionis spiritualis? Nonne consensus puberis qui cum « impubere contraxit, trahitur, fictione iuris, ad instans quo illa iam « effecta puber consentit in illum qui penitentia ductus non iam « consentit? »

Telle est la première idée développée. Elle est ingénieuse, subtile. Mais cette façade est sans profondeur, cette subtilité juridique est toute vide; car, la fête qu'autorise Neckam, c'est une fête savante, c'est une fête imaginée à tête reposée dans un cabinet de théologien, parmi les livres et les distinctions, ce n'est pas la fête des fidèles. Neckam la leur enlève; celle qu'eux veulent, c'est la solennité demandée par Marie à l'abbé Helsin; ce que eux prétendent honorer, ce ne sont pas des instants de raison et je ne sais quelle conception spirituelle, c'est la conception tout court. Se scandalise qui voudra.

Comme si Neckam n'avait jusqu'ici édifié ses théories que pour se faire écouter des savants, voilà que, tout d'un coup, l'instinct remplace les subtilités; il va voir plus clair, il se fait peuple et lache le grand mot. Oui, fêtons la conception de Marie, l'acte qui l'a fait commencer d'être; honorons cette particule détachée du corps de Joachim et qui va devenir le corps de Marie, cellule précieuse, d'où sortira, un jour, par la vertu du Saint-Esprit, le corps même du Fils de Dieu.

Et, ici, Neckam parle comme Abélard (1). On honore les ossements

(1) Voir *Bulletin*, 1911, p. 292.

desséchés des saints, pourquoi ne pas vénérer le tout petit germe vivant du corps de Marie? Les corps des saints ont été les temples du Saint-Esprit, c'est vrai, ils sont déjà sanctifiés; tandis que la petite particule qui sera la Vierge ne l'est pas encore, c'est vrai aussi; n'empêche, qu'à la considérer des yeux du cœur, elle est digne de respect et de vénération. Qu'on cesse de subtiliser : l'acte du mariage est bon, méritoire, Dieu le bénit; c'est là l'enseignement officiel des écoles. Il s'y mêle, dit-on, de la concupiscence, du désordre, du péché véniel. Soit, mais c'est là un accident; cela, c'est la paille qui ne vicie pas le bon grain. Dépassons ces contingences et considérons l'essentiel. Pourquoi, d'ailleurs, Dieu lui-même n'aurait-il pas assisté d'une manière spéciale Joachim et Anne, pourquoi n'aurait-il pas écarté de l'action des deux saints personnages toute ardeur désordonnée?

Et, ici, Neckam interrompt ses raisonnements, pour nous conter une histoire : lui-même a jadis attaqué la fête de la Conception, il affectait, ce jour-là, de faire ses cours comme de coutume. Mal lui en prit. Maître à Oxford, il fut, durant plusieurs années, à la date précise de la fête, pris de malaises subits, qui le contraignaient bon gré mal gré à la chômer. Hasard peut-être, mais des amis furent frappés de la coïncidence et engagèrent le professeur à réfléchir, ce qu'il fit. Après quoi, il devint partisan de ce qu'il avait jadis attaqué.

Sed dicet quis nos sic evadere non posse cum in illo miraculo quo iniunctum esse dicitur elsino abbati ut beate virginis conceptionem quotannis sollempniter celebraret contineatur : « Si vis mortem evadere et in patriam tuam sanus redire sponde dei genitrici marie te facturum quamdiu vixeris precelebrem conceptionis ipsius festum diem in qua die ipsa virgo incomparabilis in alvo matris concepta fuit. Qualiter tamen ad hoc ipsum responderi queat ex dictorum serie manifestum est. Sed quia simplicitati querentium, immo conquerentium satisfacere volumus, detur licite agi debere diem festum conceptionis prout ipsi intelligunt. Nonne enim tota sancta mater nostra ecclesia gaudere debet in domino, et eidem affectuosas ex sinceritate puri cordis gratiarum actiones persolvere, eo quod in esse prodit particula illa carnis ab eterno preelecta ut in ea compleretur misterium divine dispensationis qua verbum caro factum est? Preelecta enim est ab eterno quasi ex totali massa humane carnis hec particula, ut tempore debito separata quasi decima esset ex qua corpus domini post formaretur, quasi decima dec[illegible]. Nonne ossa mortuorum in magna veneratione habenda sunt et festus agitur dies de sanctorum reliquiis?

Sed, inquies, verum quidem est quoad sanctorum. Particula autem illa de qua loqueris nondum sanctificata erat. Quero igitur a te utrum magis debeat exultare ecclesia super hoc quod illa particula carnis in esse prodiit an super hoc quod brachium habet illius vel illius confessoris? Nec hec scribo quia persuadere contendam reliquias sanctorum in magna veneratione non esse habendas, sed comparatione utor, rem rei conferens. Nonne cum illa particu a tue mentis occurit pie meditationi

illam affectuose et dulciter quibusdam interioris hominis devotis amplexibus amplexaris? Nonne dum illa ante oculos cordis constituis eam reverenter et debita veneratione et pia intueris? Nonne cum Ysaac qui speciali promissione dei datus fuerit Abrahae, cum matri Sampsonis angelus Domini apparuerit dicens concipies et paries filium, cum Zacharie facta sit promissio de Iohanne per angelum, credendum est beatam virginem angelica promissione et quibusdam divinis oraculis conceptam esse?

..... Preterea docuimus publice in scolis quod adhuc asserimus actionem illam mariti qua debitum uxori legitime persolvit, meritoriam esse posse vite eterne. Celibatus namque hominis non prefertur coniugio Abrahe. Quid igitur erit de coniugio tam felicium parentum ioachim videlicet et anne qui talem ac tantam prolem genuere.

Sed obiciunt dicentes. Et si actio coniugalis meritoria queat esse vite eterne, non tamen complecti poterit sine palea venialis culpe? Quid? Nonne possibile est ut talis actio per inspirationem spiritus sancti perpetrata et speciali precepto completa absque omni peccato exerceatur? Esto tamen quod sustineam operi maritali ioachim paleam levem venialis peccati adhesisse sicut sanctissime predicationi apostolorum quandoque admixtus fuit pulvis vel exiguus inanis glorie quem postea de mentis pedibus excusserunt. Numquid palea grano adherens, dulcedinem aut efficaciam virtutis grani diminuit? Ego ipse qui hec scribo dum publice legerem in theologia vehemens eram assertor quod dies conceptionis beate Marie celebrandus solempniter non esset. Unde et quotannis illo die legere publice decreveram sicut in profestis diebus consueveram. Sed testor solem iusticie quod repentino morbo vexatus sum oxonie singulis annis in illo die, ut nullo modo susceptum magisterii officium exequi valerem, sive id casus ageret, sive divina voluntas. Sed et viri prudentes qui me tunc temporis in scolis audierunt, diligenter consideraverunt, me secreto corripientes eo quod impugnare velle videbar celebrantes diem festum beate virginis. Ecce ego doceo assero, credo non indiscrete agere illos, sed pocius in hoc commendandos qui pie et devote diem sepe dictum celebrem agunt in honorem perpetue virginis Marie.

Ainsi notre auteur est un défenseur de la fête de la Conception même entendue au sens populaire. Pourquoi précisément cette Conception est-elle sainte? A-t-elle été marquée de faveurs spéciales, de privilèges hors pair conférés à la future Mère de Dieu? C'est-là une question que Neckam n'a point encore nettement et explicitement posée, mais qu'il va résoudre au chapitre suivant, le cinquième (1).

La doctrine de Neckam, ses concessions aux sentiments populaires avaient soulevé des objections : Si, disait-on, la petite cellule d'où est

(1) *Inc.* : Sicut aridum et exangue videtur genus scribendi quo utimur...
des, : ... filius matris mundicie qui est benedictus in secula. Amen.

sorti le corps de Marie était contenu en fait et matériellement en tous ses ascendants, pourquoi ne célébrerait-on pas toutes et chacunes des conceptions qui de génération en génération ont précédé la sienne, alors que cette petite cellule se détachait du corps de l'ancêtre et se transmettait à la descendance ? Pourquoi ne vénérerait-on pas Marie en chacune de ces conceptions comme le contenu dans le contenant, le parfum dans le vase ? Saint Bernard avait dit quelque chose d'analogue. — Sophisme, réplique notre docteur. D'abord tous les ascendants de Marie ne se sont point comportés dans le mariage comme l'ont fait Anne et Joachim. En outre, c'est un abus de langage de parler de la conception de Marie lorsqu'on mentionne celle de David ou de l'un de ses ancêtres. Aucune raison par conséquent d'abandonner la position défendue, aucune raison non plus de suspecter la vérité de l'histoire d'Helsin.

Nonne enim ut aiunt, in conceptione dicta particula illa a parentibus separare materialiter fuit in primis parentibus cum omnes dicamus fuisse in lumbis ade? In singulorum igitur patrum conceptione ex quibus descendit beata virgo deberet solennitas magna celebrari sicut agi debet festus dies in die conceptionis ipsius virginis, dummodo dies esse celebrandus censeatur ratione ipsius conceptionis. Sed quid? Num quid omnes patres ex quibus secundum carnem descendit beata virgo qui precesserunt ioachim adeo reverenter, adeo prudenter opus coniugale exercuerunt quemadmodum ioachim et anna maxime cum revelatione angelica et familiari quodam nuntium divino prolis deo dicante generationi indulserunt? Preterea etsi materialiter fuisse dicamus in umbis primorum parentum secundum carnem, figurative tamen et improprie esse censende sunt huiuscemodi locutiones quibus utuntur predicto modo obicientes. Constat enim beatam virginem non fuisse conceptam in illo temporis articulo quo David conceptus est. Ne tunc in esse prodiisse illam particulam que in conceptu beate virginis in esse prodiit licet quandoque talibus utuntur communiter loquentes. Quoniam igitur in conceptu beate virginis angelica promissio completa est feliciter quoniam etiam tunc aurora diei gratie choruscare quodammodo incepit, celebrari licite potest dies iam sepe commemoratus. Nonne item ratione ipsius concepte digne celebrandus est? Nonne item ratione sanctificationis in utero sancte Anne facte solenne festum de iure potest instaurari a servis beate virginis? Quid autem si instans ut prediximus ad aliud instans trahatur. Absit et ut fabulosam esse pro nunciemus aut sentiamus illam revelationem que abbati elsino facta esse perhibetur.

Qu'on ne s'y trompe pas pourtant ; si Neckam entend bien compter parmi les partisans de la fête, il veut, d'autre part, n'être pas confondu avec quelques-uns. Il en est, parmi ceux-là, qui caressent avec leurs belles théories les oreilles des simples. Ils soutiennent qu'entre tous ces germes humains contenus matériellement en Adam, et souillés par son péché, un seul s'est gardé pur par privilège divin :

c'était le germe, la cellule destinée à devenir le corps de Marie et à recevoir son âme pure et sainte. Nous connaissons cette explication. Se souvenant qu'il a étudié Hippocrate et Galien, Neckam la rejette ; il la rejette aussi du point de vue dialectique, au nom de la théologie surtout, et son argumentation est curieuse : l'âme, dit-il, est tout entière dans le corps, tout entière dans chacune de ses parties. Si donc l'âme d'Adam a été souillée par le péché, elle a souillé à son tour chacun des éléments de son corps, tous, et y comprise la fameuse particule. Il arriverait, dans cette hypothèse, que le corps des ascendants de Marie a pu être à la fois corrompu, et à la fois temple du Saint-Esprit. Ensuite, soutenir pareille théorie, c'est prêter flanc à l'une des objections réfutées plus haut : il faudrait fêter chacune des transmissions du germe béni, et celà, à travers toutes les générations qui ont précédé Marie.

Sunt tamen nonnuli qui aures simplicium demulcent astruendo non totam carnem prothoplasti esse corruptam, sed quamdam particulam in pristina mundicia perstitisse reservatam ut et anima beate virginis tempore preordinato infunderetur. Illa igitur, inquiunt, particula carnis successiva quadam traduccione a parentibus in filios dirivata est usque ad temporis illius articulum quo separata est a Ioachim et Anna felicibus felicissime prolis parentibus. Nullius igitur patrum caro tota corrupta est ut aiunt ex quibus per carnalem propagationem erat beata virgo descensura sed in quolibet illorum reservabatur predicta particula non solum munda sed mundissima. Hoc est illud commentum quod multi finxere de aurea virga prime matris, cum tamen littere series sic se habeat aurea virga prime matris et cetera. Hanc autem opinionem et si suos habuerit defensores improbare possemus manifeste si cum phisicis rationibus irrefragalibus dialecticis liceret inducere subtilitates. Theologice tamen non desunt rationes quibus hec opinio infirmari videretur. Constat igitur animam humanam esse essentialiter in qualibet corporis particula ut quemadmodum divina natura essentialiter est in qualibet parte mycrocosmi ita anima humana *que ad ymaginem et similitudinem dei condita est* in qualibet parte corporea microcosmi essentialiter subsistat. Cum igitur anima prothoplasti peccato voluntario corrupta, carnem eius corruperit, oportet totam ipsius carnem corruptam fuisse, quando quidem in qualibet parte corporis anima fuit. Similiter cum quadam lege talionis in posteritate ade corpus corruptum quod e traduce erat animam ipsam corrumperet oportuit totum corpus corrumpi, aut anima alicubi erat in corpore incorrupta.

Quod si est dabitur eandem animam dignam esse morte eterna et vita eterna. Preterea homo non solum ratione anime, sed et ratione corporis templum est spiritus sancti, cuius gratia et corda et corpora humana illuminat si igitur aliquod corpus ex parte fuit corruptum, per peccatum anime mortale et ex parte fuit incorruptum, nonne idem corpus ex parte fuit templum spiritus sancti et ex parte non?.....

Dernier grief, — et Neckam d'un mot va nous permettre enfin de

voir clairement ce que nous soupçonnions — ces docteurs, avec leur théorie, vont droit à exempter Marie de tout péché originel, et cela dès son premier instant. Mais c'est là un privilège unique, celui du Christ; Marie, Mère de la Vérité, n'a pas besoin de louanges empruntées.

Preterea si ratione illius mundissime particule ut aiunt, festus agi debet dies conceptionis quo illa particula separata est a Ioachim et Anna, nonne in conceptu singulorum parentum ex quibus descendit beata virgo sollenne festum celebrari deberet ratione illius particule que in eis secundum istos reservabatur in sua mundicia ut dictum est. Secundum et hanc tradicionem immunis fuit beata virgo semper ex quo fuit ab omni labe peccati et originali et actuali. Sed hoc soli Christo convenire asseveramus. Non vult autem falsis preconiorum titulis commendari mater veritatis. Revera ex quo verbum in ipsa conceptum est, plenissime ab omni labe peccati mundata est, quia ipsa mundicia que est filius dei ipsam replevit, ipsam mundavit. Plenissime quippe est gratia repleta ex quo plenitudo tocius boni ipsam replevit. Omnia animalia in hac archa veri Noe parata sunt ex quo in alvo virginali iusticia et pax osculate sunt. Postquam ab angelo novo salutationis genere mater facta salutis salutata est, angelice conversationis effecta est. Postquam prolem celestem concepit, tota quodammodo effecta est celestis. Postquam parvulum concepit qui salus est, non parvulos genuit, non parvulos Babilonis sensit quos allidere oporteret ad peccatum firme stabilitatis animi.

Donc, Neckam nie l'Immaculée-Conception. S'il a été plus hardi que Saint Bernard, s'il a consenti à déclarer louable ce que le Saint n'osait regarder en face, s'il a fait un pas de plus, il a bronché au terme; il a eu peur d'une conclusion qui était quasi-comprise dans ses principes, d'une conclusion qu'à certains moments il avait effleurée (1) et cela faute d'avoir considéré le problème du côté de Marie, en fonction des relations de la Vierge avec son Fils, de sa place dans le plan divin.

(1) Tel le passage suivant du sermon IV :

Sed obicies. Nonne propheta sub persona generali hominis dicit : ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea? Super quem locum sancti expositores tanquam tube spiritus sancti sic intonant. Quod de corpore mortuo propter peccatum seminatur, cum vinculo peccati nascitur et morfis. Sed quid? Certe constat nobis beatam virginem antequam nasceretur a macula et reatu culpe originalis mundatam esse. Constare igitur debet quod sancti expositores in huiusmodi expositionibus suis nullum generant preiudicium specialibus casibus, maxime cum sepissime ei quod generaliter proponitur per speciem derogetur. Vulgo item notum est quod privilegia pancorum communem legem non faciunt. Quamquam et illud sancti doctoris nostri augustini pro me inducere possem, dicentis : « Volo ut quociens de peccatis agitur nulla de beata virgine mentio fiat. »

Et voilà pourquoi son enseignement reste médiocre; il a diminué, tronqué le problème. Son commentaire sur le cantique, tout comme d'ailleurs sa glose du psaume 50 (1) qui résume sa position, marque un recul sensible sur la théologie d'Eadmer.

(*A suivre.*) Auguste NOYON.

(1) *Ecce enim in iniquitatibus.* Neckam distingue, comme dans le commentaire du cantique, la conception séminale de la conception naturelle et il poursuit : « In conceptione seminum, non habet parvulus peccatum quia nondum est, sed in conceptione naturarum quando scilicet corpus et anima coniunguntur, tunc ergo est peccatum originale in anima..... Licet enim actio maritalis sit et meritoria vite eterne tamen delectatio inest in homine quod est peccatum veniale et ita aliquid opus est meritorium quod sine veniali peccato exerceri non potest. Unde nec beata virgo sine peccato concepta. Anima ergo eius statim ex quo infusa fuit corpori originale habuit peccatum a quo mundata est in utero. » (Bibliothèque de Lambeth, n° 61, fol. 71r°).

REVUE DE L'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

II. — Textes et Etudes.

1. *La Littérature chrétienne grecque* par O. Staehlin (en allemand), dans le Manuel d'Ivan Müller, Littérature grecque de Christ, t. II, 2e partie, in-8, p. IV-907 à 1246 (n'est pas édité à part). Munich, O. Beck. — 2. *La Chrétienté pendant les trois premiers siècles* (en allemand), par H. Achelis, tome II. Leipzig, Quelle et Mayer, 1913, in-8, VII-469 pages. — 3. F. Martinez, S. M. *L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise*. Paris, Beauchesne, 1913, in-8, IX-208 pages. (Collection : *Etudes de théologie historique*, 6). — 4. E. Seeberg, *Le Synode d'Antioche en l'année 324-25* (en allemand), Berlin, Trowitzsch, 1913, in-8, VII-224 pages. — 5. G. Bardy, *Saint-Athanase* (296-373), Paris, Gabalda, 1913, in 12, XVI-209 pages (Collection *Les Saints*). — 6. L. Pirot, *L'Œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, Institut Biblique, 1913, in-8, XX-334 pages (*Scripta Pontificii Instituti Biblici*). — 7. *Michel Glykas*, Chapitres sur les apories (difficultés de l'Ecriture sainte), édités par Sophronios Eustratiadès (en grec), 2 vol. in-8, le premier à Athènes, imprimerie de Sakellarios, 1906 ; le second à Alexandrie, au Patriarcat, 1912. — 8. Dom G. Morin, *Etudes, textes, découvertes*, contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles. Tome premier (*Analecta Maredsolana*, seconde série), Maredsous et Paris, Picard, 1913, in-8, XII-526 pages.

1. Dans les premières éditions de Christ, la littérature grecque chrétienne était à peu près sacrifiée. Cela faisait un choquant contraste avec les excellentes études sur les écrivains latins chrétiens contenues dans l'ouvrage parallèle de Schanz. Avec cette cinquième édition, il en est tout autrement (1). En près de trois cent cinquante pages de texte serré, M. Staehlin traite des auteurs chrétiens de langue grecque, jusqu'à la période de Justinien, avec laquelle commence la littérature byzantine, pour laquelle Mgr Ehrhard prépare un remaniement de Krumbacher. Cet exposé comprend deux grandes divisions : jusqu'à Constantin ; de Constantin à Justinien. Dans la première pé-

(1) *Die christliche griechische Litteratur* II Bd 2 H. de la *Griechischer Litteraturgeschichte* de Christ, 5e édition.

riode, l'auteur traite d'abord de la littérature du Nouveau Testament et des ouvrages primitifs, en particulier des apocryphes. Puis viennent les études sur les écrivains proprement dits : apologistes, polémistes, moralistes, etc. Pour la période qui s'étend du IVe s. au temps de Justinien, le Concile de Chalcédonie sert de point de division : les écrivains antérieurs, selon l'exemple donné par Bardenhewer sont classés et étudiés, suivant le pays auquel ils se rattachent : Egypte, Asie-Mineure, Syrie et pays voisins ; pour l'époque qui suit, l'ordre des matières est adopté. Il y a d'ailleurs un petit nombre seulement d'écrivains, un seul hors de pair, le pseudo Denys. La méthode suivie est celle même de l'ensemble de la collection. On vise à dire des choses et à condenser le plus grand nombre possible de renseignements divers, littéraires et bibliographiques. De là, les notes nombreuses complétant le texte. L'éditeur de Clément d'Alexandrie, dans le *Corpus* de Berlin, était d'une compétence particulière pour entreprendre et mener à bonne fin cette tâche, facilitée d'ailleurs par les excellents travaux que déjà l'on possédait sur cette matière. Laissant de côté les développements d'ordre théologique, M. Staehlin a donné une attention particulière au côté philologique et littéraire des ouvrages étudiés. On ne peut que se féliciter de voir cette preuve nouvelle de l'intérêt suscité par la littérature chrétienne et du secours qui est offert pour la mieux connaître. Une des parties les plus utiles de l'ouvrage est l'étude de la littérature apocryphe et des écrits concernant le gnosticisme.

2. Il est superflu de rappeler la disposition adoptée par M. Achelis pour son ouvrage sur la Chrétienté pendant les trois premiers siècles (1). Le second volume traite d'après la même méthode, exposé littéraire — avec notes à la fin du volume — quelques-uns des sujets les plus importants et les plus controversés : la constitution de l'Eglise, le service divin, la vie privée des chrétiens, la discipline pénitentielle, la science ecclésiastique ; le rôle des Synodes, le primat de l'Eglise romaine et les discussions où elle fut mêlée : la Pâque et la rebaptisation. Telles sont les divisions principales du premier chapitre : l'Eglise catholique. Le second et dernier, septième de tout l'ouvrage s'occupe des relations de l'Eglise et de l'Etat. La persécution de Dèce et celle de Dioclétien sont naturellement les plus développées. Les deux dernières subdivisions sur le culte des saints ascètes et martyrs et sur l'état de l'Eglise dans ses rapports avec la civilisation servent en même temps de conclusion à l'ouvrage qui se termine par un portrait sympathique de s. Cyprien. L'on s'arrêtera plus volontiers aux pages consacrées à la description des mœurs et

(1) *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*. Voir *Bulletin* 1912, p. 401-2.

des usages chrétiens, pleinement satisfaisantes pour nous. L'ouvrage est de première main, fournit d'abondants détails sur tout ce qui concerne la vie chrétienne à cette époque, et a l'avantage de profiter de tout ce qui a été publié jusquà présent. Ecrit dans un esprit nettement favorable au christianisme, il rendra service. Toutes réserves faites sur les questions où il est en désaccord avec le dogme catholique — questions sur lesquelles il est facile de se procurer de bons ouvrages — il mérite un chaleureux accueil.

3. A plusieurs reprises, depuis qu'au seizième siècle la vie religieuse fut attaquée par les protestants, comme contraire au christianisme primitif, on a fouillé les documents de l'antiquité ecclésiastique pour y recueillir des témoignages sur les débuts de la vie ascétique. Récemment, quelques bons travaux allemands ont repris ce problème. Le P. Martinez a pensé, avec raison, qu'il y avait là matière suffisante à une étude en français. Malgré l'ambiguité du titre, c'est exclusivement aux indications concernant ce qui fut comme le germe de la vie monastique ultérieure qu'il s'est borné. Pratiquement, il y a quelque chose d'artificiel pour certains écrivains comme Clément d'Alexandrie, à détacher de l'ensemble de leur morale les quelques traits utiles. En général, cependant, le choix a été bien fait, l'auteur s'étant limité aux attestations concernant la profession de virginité et la pratique de la pauvreté volontaire et des mortifications extérieures. Comme on le voit, il s'agit seulement des signes de la vie religieuse, non de ce qui lui donne l'âme, comme serait ce qui se rapporte aux exercices de la vie spirituelle, à la prière, à la lecture, etc. Dans ces limites, le P. Martinez a étudié avec conscience son sujet. Il s'en est tenu aux trois premiers siècles, sauf en un endroit où il a cru — à tort — devoir décrire ce qui se passait au quatrième siècle pour conjecturer ce qui existait au troisième Il a oublié que, dans l'intervalle, l'influence du monachisme oriental s'était exercée avec s. Athanase sur les milieux romains et occidentaux. Si chez la plupart des écrivains on trouve seulement à glaner, les deux *Lettres aux Vierges* faussement attribuées à s. Clément et les divers traités de la littérature anténicéenne sur la virginité, lui fournissent matière à des développements intéressants. Les solutions sont en général judicieuses. A la fin, il aurait fallu distinguer plus nettement les deux aspects sous lesquels apparaîtra la vie religieuse au moment de son plein développement: le monachisme et le cénobitisme. A propos de la question du vœu de virginité, il fallait séparer aussi plus distinctement la profession extérieure et l'obligation, celle-ci n'étant pas nécessairement liée à celle-là. La présentation scientifique du volume pourrait être pour quelques détails assez importants facilement améliorée. Je ne parle pas des textes grecs cités en note où le prote a laissé beaucoup trop de fautes d'impression; il manque diverses tables, la table

des noms propres, la table des textes utilisés. Dans le développement lui-même, le P. Martinez aurait, avec avantage, inséré quelques recherches utiles concernant le vocabulaire de la vie ascétique. Ce devrait être un fruit à recueillir de toutes ces monographies, avec des idées destinées à prendre place dans une synthèse plus vaste, une somme de renseignements positifs enrichissant la philologie ecclésiastique.

4. Diverses publications ont fait allusion à un Synode tenu à Antioche (1) un peu avant celui de Nicée et dont l'authenticité a été fort contestée. M. Schwarz, au cours d'études sur s. Athanase avait donné d'une lettre de ce Synode et des canons qui l'accompagnent une retraduction en grec sur la version syriaque seule conservée ; une traduction française faite directement sur le manuscrit avait paru depuis, par les soins de M. Nau. M. Harnack ayant contesté l'authenticité, M. Schwarz avait répliqué. Peu de savants s'étaient prononcés. On saura gré à M. E. Seeberg de l'étude approfondie de ce document qu'il vient de publier. Comme tout débutant sérieux, il a pris à cœur son sujet et n'en a laissé dans l'ombre aucun aspect. Volontiers même pour mieux l'illustrer, il s'est livré à des recherches accessoires permettant d'élucider tel ou tel détail sujet à caution. C'est ainsi que son livre, à l'occasion des canons annexés au document principal, renferme une longue étude sur la discipline pénitentielle jusqu'à Nicée. Bien entendu, les débuts de l'arianisme y sont aussi l'objet de discussions minutieuses. Pour l'ensemble, M. Seeberg accepte et confirme le verdict favorable émis par M. Schwarz ; son livre peut servir de répertoire pour tout ce qui concerne les personnages mentionnés ou les faits supposés. Ainsi, en particulier, sur chacun des évêques présents au Concile et dont la plupart se retrouvèrent à Nicée, on nous donne d'abondantes références qui seront fort utiles aux historiens. La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à la reconstitution hypothétique des événements concernant l'arianisme avant et pendant le Concile de Nicée. Les conclusions sont assez nouvelles et méritent d'être examinées de près. Le tiers parti qui, selon certains historiens récents, aurait formé la majorité serait une création de leur imagination. En réalité, la majorité était orthodoxe, et c'est ce qui dicta la conduite de Constantin. Il chercha à déférer à ses vues tout en poursuivant la réhabilitation d'Eusèbe condamné à Antioche. C'est pour cela qu'il fit insérer le *consubstantiel* dans la profession de foi proposée par Eusèbe. Cette dernière partie du travail est assez contestable, et d'autres sans doute proposeront une combinaison différente des données acquises. Le mérite de M. Seeberg sera d'avoir mis hors de conteste l'étroite affinité qu'il y a entre le document d'Antioche et les

(1) *Die Synode von Antiochien, im Jahre* 324-25.

textes contemporains et d'avoir, par le fait même, singulièrement affaibli la position de ceux qui nient l'authenticité. Il faudrait, pour être plus affirmatif et expliquer les obscurités qui restent sur certains points des documents qui n'ont point encore été retrouvés.

5. On pouvait s'étonner que S. Athanase n'eût point encore pris place dans la galerie « *Les saints* ». Il est vrai que S. Grégoire de Nazianze n'a pas été plus favorisé, malgré l'abondance des documents qu'il nous a laissés sur lui-même. Quoi qu'il en soit, pour le « *pape* » d'Alexandrie, il n'y a pas à regretter d'avoir attendu son biographe. M. l'abbé Bardy, qu'une thèse récente sur Didyme avait familiarisé avec la théologie et l'histoire alexandrines au quatrième siècle, a écrit un volume agréable à lire et bien informé. Il s'est acquitté avec aisance d'une tâche plus difficile qu'il ne paraît peut-être au premier abord. S. Athanase a été si intimement mêlé au mouvement religieux de son siècle, au point même d'en devenir parfois le centre, qu'il fallait une réelle dextérité pour savoir choisir dans la masse des faits. On risquait ou de ne pas mettre assez en lumière le grand défenseur de la foi de Nicée ou d'entrer dans des détails hors de proportion avec le cadre étroit d'une biographie de deux cents pages. La mesure me paraît avoir été bien gardée. Athanase reste toujours au premier plan, sans que son rôle soit surfait, ni quelques défectuosités dans son attitude méconnues. M. Bardy utilise à merveille les sources si variées qui s'offraient à lui. S'il ne peut donner plus de détails sur la vie intérieure du saint et même sur son activité épiscopale, la faute en est aux historiens et biographes anciens qui n'ont guère retenu que les détails des nombreuses persécutions endurées. On ne songera pas à s'en plaindre puisque la leçon de fermeté dans la défense de la foi et de la fidélité au devoir resplendit ainsi dans tout son éclat. Par là les exemples de S. Athanase méritent toujours d'être proposés à notre temps. Pour l'avoir fait avec cette distinction, M. Bardy a droit à nos meilleures félicitations (1).

(1) Quelques minuties à signaler : p. xv, avant la traduction de M. Fialon, on trouve dans une collection encore utile *Chefs-d'œuvre des Pères de l'Eglise*, au tome III, la traduction de l'*Apologie à l'empereur Constance*, des deux livres *contre Apollinaire*, de l'*encyclique aux évêques d'Egypte et de Lybie*, et du *premier discours contre les Ariens* ; — pour le chiffre des évêques présents à Nicée, il aurait été bon de rappeler que le nombre de 318 n'a qu'une valeur conventionnelle et symbolique, ainsi qu'il ressort des documents les plus anciens ; — p. 196 une allusion aux deux lettres *ad Joannem et Antiochum* et *ad Palladium* sur Basile eût été à sa place (P. G. 26, 1165-70). C'est sans doute sur une confusion que repose l'affirmation suivante plusieurs fois répétée : Pierre successeur d'Athanase sur le siège d'Alexandrie était son frère. Il s'en suivrait qu'Athanase aurait eu aussi pour frère Timothée successeur de Pierre. Les sources ne mentionnent que la parenté de ces deux derniers. Pierre y est donné simplement pour le collaborateur d'Athanase.

6. Diverses publications de textes, postérieures à l'ouvrage de Kihn sur *Théodore de Mopsueste et Junilius Africanus exégètes*, ont fait penser à M. Pirot en quête d'une thèse pour le Doctorat biblique qu'il y aurait intérêt à étudier de nouveau l'*œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*. Il s'est acquitté de cette tâche avec mérite et a repris dans le détail d'une manière personnelle les problèmes qu'elle pose. Lui-même a signalé la principale et assurément fort regrettable lacune de son travail. Il n'a point utilisé le commentaire sur S. Jean dont M. Chabot a jusqu'ici publié seulement le texte syriaque, qui reste aujourd'hui encore un livre fermé. Un hébraisant comme doit l'être M. Pirot aurait eu sans doute peu d'efforts à faire pour s'assurer une maîtrise suffisante du syriaque qui lui eût permis d'assurer à son travail par l'étude de cette œuvre un élément important de nouveauté et sans doute d'intérêt. Les autres œuvres de Théodore ont été en revanche soigneusement étudiées. M. Pirot a mis à profit les fragments aussi bien que les commentaires complets et a ainsi complété et rectifié les conclusions de Kihn. Après avoir rappelé à grands traits l'histoire de l'école d'Antioche, puis étudié dans un premier chapitre la vie de Théodore, il recense ses écrits et fait connaître de quels secours il disposait pour l'étude des saints livres. Trois chapitres précisent les idées de Théodore sur le canon, sur l'inspiration, sur le sens littéral et le sens typique ; deux autres sont spécialement consacrés aux prophéties messianiques et à une revue des principales opinions exégétiques de Théodore. Le chapitre final résume la triste histoire posthume du maître de Nestorius solennellement anathématisé par le Ve Concile œcuménique. M. Pirot indique quelles sont, à son avis, les conclusions qui découlent des condamnations portées contre lui.

Dans ce jugement final comme dans le détail de nombreuses discussions, M. Pirot n'a guère cédé à l'indulgence. La préoccupation d'une orthodoxie suffisamment sévère me paraît l'avoir induit çà et là à trop négliger de replacer l'œuvre dans le milieu qui l'explique et à ne pas tenir suffisamment compte de certains faits. L'originalité de Théodore et ses réelles qualités — celles par où sa méthode, quoi qu'il en soit d'abus justement condamnés, s'est imposée comme définitive, — ne sont pas suffisamment mises en lumière. Trop facilement M. Pirot admet comme défini un sens librement discuté entre exégètes et suppose au quatrième siècle l'existence d'une tradition exégétique ferme que les documents ne révèlent pas avec une clarté aussi nette. Pour le canon, la démonstration de l'admission des deutérocanoniques néotestamentaires ne paraît pas suffisante puisqu'elle prouverait l'admission de l'épître de saint Jacques expressément rejetée par Théodore. Pour l'inspiration peut-être aurait-il été possible d'aller plus à fond et, en supposant accordée une grâce minima répondant pleinement au

concept catholique du *Spiritu sancto inspirante conscripti... Deum habent auctorem* d'examiner si cela exclut vraiment une différence de degré dans la participatiou à l'influx divin, comme on l'admet quand il s'agit de révélation strictement dite. Je ne vois pas du moins ce que peuvent y objecter les tenants de l'inspiration totale.

Quelques détails dans l'exposé historique du début, d'ailleurs fort bien fait, seraient à modifier. L'article du Dictionnaire de théologie sur saint Eustathe d'Antioche, à jour pour la biographie, ne l'est point pour les œuvres, faute d'avoir utilisé la monographie latine citée, qui renouvelait la question. On peut voir dans le troisième volume de la grande histoire de Bardenhewer, le parti que celui-ci en a tiré (p. 233-37).

La question de l'authenticité des *Lettres à Théodore* est bien traitée par M. Pirot. Faute de loisirs, je n'ai pu encore mettre la dernière main à un travail qui l'étudie plus en détail et où des conclusions plus défavorables encore sont appuyées sur certains textes insuffisamment mis en lumière jusqu'ici C'est une idée fort répandue, que Théodoret a été disciple de Théodore. Ce ne peut être que d'une manière assez impropre. Théodoret naquit au plus tôt en 386 (selon d'autres en 393) ; or, dès 392, Théodore était nommé évêque de Mopsueste. Tout au plus, Théodoret l'entendit-il, lorsque Théodore venait prêcher à Antioche. Il semble également que M. Pirot dépasse le contenu des documents lorsqu'il reproche à Théodore d'avoir attaqué le *Theotocos* à Antioche. Le texte cité dit seulement qu'il avait mal parlé sur l'Incarnation. Il serait bizarre que Nestorius lui eût alors reproché d'attaquer une expression pour laquelle il n'a jamais témoigné de franche sympathie. Quoi qu'il en soit de ces menus détails, l'ouvrage de M. Pirot soigneusement composé, au courant des récents travaux, a son utilité pour l'histoire de l'exégèse. On le lira et on le consultera avec profit. L'auteur possède les bonnes méthodes de travail. Nous souhaitons qu'il nous en apporte bientôt de nouvelles preuves.

7. J'avais l'intention de faire connaître avec quelque détail aux lecteurs du *Bulletin* l'œuvre théologique de Michel Glycas, d'après la remarquable édition de ses *Apories* que Mgr Sophronios Eustratiadès vient d'achever. Peut-être l'occasion s'offrira-t-elle de mettre ce projet à exécution. Pour le moment je me bornerai à quelques indications. Un certain nombre de dissertations de Michel sur des passages difficiles de la Sainte Ecriture, avaient déjà été publiées à diverses reprises et recueillies par Migne au tome CXVIII de sa patrologie grecque, avec les annales du même auteur. Elles donnaient de lui une idée assez favorable : Michel s'y montrait à la fois très versé dans la connaissance de la littérature patristique et judicieux dans son utilisation. On n'avait pas affaire à un simple compilateur, comme cela arrive trop souvent quand il s'agit de théologiens byzantins mais à un auteur assez personnel qui fait preuve de bon sens et sait discuter. De

ce point de vue l'œuvre apparaissait bien plus intéressante que les *Annales* où d'ailleurs on en retrouvait utilisées des parties. Par ailleurs, la personnalité de l'auteur restait énigmatique. Le temps même où il avait vécu était matière à discussion puisque certains critiques faisaient vivre Michel au quinzième siècle. M. Krumbacher dans une étude fort intéressante (1) avait mis au point la plupart de ces questions, restitué définitivement Glycas à la seconde moitié du douzième siècle, caractérisé son œuvre avec beaucoup de brio et publié un poème et une lettre fort utiles pour la biographie de Michel et l'étude de son influence. Il restait cependant beaucoup à faire.

Ce sera le mérite de Mgr Eustratiadès, de s'être parfaitement acquitté de cette tâche et d'avoir élevé un vrai monument en l'honneur du théologien byzantin qui, grâce à lui, devient une des figures les plus curieuses de l'époque de Manuel Comnène.

Le principal de son travail est l'édition fort soignée des *Apories*, distribuées en 98 chapitres. Dans la dernière partie de sa longue et capitale introduction, l'éditeur renseigne sur les manuscrits de cette œuvre de Glycas et fait connaître tout particulièrement ceux dont il s'est servi. Il y a diverses recensions. Les passages donnant un texte différent de celui que l'éditeur a adopté, sont reproduits en note in-extenso, comme les variantes de moindre importance. La matière de ces chapitres est très variée. Il y a des questions futiles à côté d'autres touchant aux problèmes de première importance. Quelques-unes visent les observances monastiques, les fêtes, l'aumône, le jeûne, les vertus ascétiques ; d'autres ont directement pour sujet la solution de telle ou telle difficulté exégétique, le plus grand nombre se rapportent aux problèmes d'ordre dogmatique et font parcourir en somme un peu tout le champ de la théologie. Comme on l'a dit, il y a abondance de citations des écrivains antérieurs. Mgr Eustratiadès a bien vu l'importance de ces citations pour notre connaissance de la littérature chrétienne. Il leur consacre quelques pages de son introduction et s'est appliqué à identifier ces textes, avec succès pour un grand nombre. Il en reste encore beaucoup dont l'étude fournirait un sujet de recherches utiles. Je ne crois pas que l'inédit y soit aussi considérable que le pense Mgr Eustratiadès, mais il est certain qu'il y a de l'inédit et parfois vraiment intéressant. Mgr Eustratiadès a d'ailleurs facilité les recherches en dressant un index très soigné de ces citations.

Une étude d'ensemble sur ces chapitres, leur nombre, leur date, la manière dont Glycas lui-même les avait distribués dans le recueil qu'il en avait formé, sans tenir compte de l'ordre chronologique, les divergences des manuscrits à ce sujet, permet au lecteur de s'orienter

(1) *Michael Glykas, eine Skizze seines Biographie und seiner litterarischen Thatigkeit nebst einem unedierten Gedichte und Briefe* (Munich 1895.)

aisément dans l'utilisation de cette œuvre importante de la théologie byzantine au douzième siècle.

L'éditeur a tenu à faire davantage et ce n'est pas la partie la moins utile de son travail. Ses efforts ont été couronnés de succès et font définitivement la lumière — non sans laisser encore quelques points obscurs — sur la vie et le rôle de Glycas. L'identité de ce Michel avec le Sikidite, déjà affirmée par plusieurs, entre autres par Lequien, est désormais incontestable. Dès lors s'éclaire toute une partie de la biographie de Michel et de l'histoire des hérésies byzantines. Glycas eut en effet des malheurs dont le poème publié d'abord par Krumbacher et diverses autres pièces qu'y ajoute S. Eustratiadès se font les échos. Une première affaire qui n'est pas absolument tirée au clair lui valut d'être jeté en prison et aveuglé (à la manière d'alors). C'est une histoire d'incantations magiques où l'attitude de Michel paraît assez louche. Devenu moine, il fut mêlé à deux controverses dont Nicétas Choniate dans son *Thesaurus* (1) a raconté les détails. Mgr Eustratiadès publie à ce propos d'après le Roe 22 (le manuscrit de Paris est mutilé) le dernier tome de ce *Thesaurus* concernant les disputes sur l'Eucharistie au temps d'Alexis l'Ange, disputes dont certaines théories de Michel furent l'occasion. Dans le cours de la controverse d'ailleurs il n'est plus question de lui. Les explications données à ce sujet par Mgr Eustratiadès sur l'orthodoxie de Michel m'ont paru quelque peu forcées. Elles méritent cependant d'être lues.

On voit que soit par le contenu de l'ouvrage, soit par l'étude qui la précède, l'édition des *Apories* due à Mgr S. Eustratiadès apporte une contribution de premier ordre à notre connaissance de la théologie et de l'histoire ecclésiastique byzantines.

8. Voici vingt cinq ans que Dom Morin travaille dans le champ de l'ancienne littérature chrétienne et de la liturgie historique ! L'on sait si sa moisson a été abondante. Un nombre considérable d'articles avec de nombreux inédits les uns assez courts, les autres d'étendue considérable en témoignent avec éloquence. L'infatigable patrologue a revu son œuvre et s'est décidé, pour le plus grand profit de nos études, a recueillir, dans une seconde série des *Anecdota Maredsolana*, un certain nombre de ces dissertations et de ces textes sur la littérature et l'histoire des douze premiers siècles.

L'ouvrage s'ouvre, par une introduction bibliographique de soixante-dix-neuf pages. Elle porte sur cent quatorze sujets d'articles ou de mémoires publiés antérieurement sur lesquels Dom Morin donne ses conclusions actuelles avec des éccclaircissements, des rectifications, des additions aux données primitives. Il est inutile d'insister sur l'importance de ce spécimen d'autocritique. Il faudra d'autant

(1) Voir *Bulletin 1913*, pp. 136-7.

plus en tenir compte que dans sa préface, l'auteur fait cette grave déclaration : « Ce qui ne s'y trouve point mentionné, bien qu'il semblât devoir l'être, je l'ignore et le désavoue : ce que j'y formule, en fait d'opinions littéraires, peut être considéré comme l'expression de mes convictions présentes et, pour la plupart, très longuement réfléchies. Ce sera donc une sorte de testament destiné à me préserver de scrupules et à dégager ma responsabilité scientifique ». Une note d'ailleurs nous renseigne là même sur le caractère forcément provisoire de certaines de ces conclusions : c'est seulement en cours d'impression du volume que Dom Morin s'est arrêté à un jugement fixe au sujet de quelques problèmes aussi importants que l'authenticité des écrits attribués à Priscillien, l'origine non ambrosienne du *De Sacramentis*, l'identité de l'*Ambrosiaster* (1). Que Dom Morin me permette d'exprimer un regret. Il eût été fort utile, avec cet inventaire critique, d'avoir la liste complète de ses publications. On comprend qu'il ait abandonné certaines opinions mais d'une part il ne peut faire que ces opinions n'aient point été soutenues et d'autre part même dans les travaux qu'il rejette définitivement, il peut y avoir et il y a nombre de détails intéressants. Il est probable d'ailleurs que l'on ne le suivra pas dans toutes ses nouvelles évolutions, quelles que soient la franchise et l'ardeur de conviction avec laquelle il les soutient. En tout état de cause, cette liste que seule la modestie de l'auteur pourrait nous disputer, constituerait un précieux instrument de travail, indispensable pour quiconque veut se faire une idée précise de plusieurs problèmes d'ordre littéraire vivement agités ces dernières années.

L'inventaire dressé par l'auteur ne laisse pas d'ailleurs d'avoir ses obscurités et ses problèmes, comme aussi ses enseignements. Par exemple les quatre conférences données récemment à Oxford sur le symbole de S. Athanase sont passées sous silence. C'est donc que l'auteur les « désavoue ». Et en effet il ne mentionne que six pages de ces études, incidemment et en ne donnant aucun autre titre que la référence au *Journal of theological studies*. « En somme, écrit-il maintenant, l'hypothèse favorable à Césaire conserve le droit d'occuper le terrain, jusqu'à ce qu'il s'en trouve une meilleure pour la remplacer ». Tacitement l'auteur retire donc la dernière qu'il avait longuement développée. On aurait aimé à le savoir d'une manière plus nette. J'ai parlé d'enseignements : à plusieurs reprises au cours du volume soit dans cette introduction, soit dans les études qui suivent, on ne peut se défendre d'une impression un peu pessimiste sur la

(1) Dom Morin a exposé depuis dans la *Revue Bénédictine* (janvier 1914) ses raisons pour identifier maintenant avec certitude *l'Ambrosiaster* avec Evagrios d'Antioche. Une note parue dans la *Nouvelle Revue théologique* (p. 248) a indiqué brièvement pourquoi je ne crois pas cette solution admissible.

manière dont l'auteur utilise parfois sa méthode. Il eût été utile qu'il en donnât quelque part un exposé *ex professo*. Je crains que çà et là, par la manière vive dont il en met en saillie les conclusions et l'assurance avec laquelle il les formule ou les défend il ne lui rende mauvais service. On ne peut s'empêcher de constater les variations dont cette méthode ne l'a point préservé. Comme par ailleurs ce sont les mêmes procédés qui sont mis en usage pour prouver avec la même évidence les thèses successives sur le même sujet, il est à craindre que l'on ne soit point aussi favorable que l'est Dom Morin à cette sorte de divination et que cela fasse perdre de vue certains excellents résultats auxquels il est arrivé. Une sourdine mise plus souvent aux affirmations catégoriques et plus d'indulgence à l'égard des critiques moins convaincus n'enlèveraient rien de leur valeur aux recherches et ne feraient que confirmer la haute autorité du savant bénédictin.

Voici quelques indications sur les travaux recueillis dans ce tome premier des *Etudes, Textes et Découvertes* : 1° un traité inédit du quatrième siècle, le *De similitudine carnis peccati*. Ce traité attribué par les manuscrits à S. Jérôme et à un évêque Jean est revendiqué pour S. Pacien par Dom Morin avec de bonnes raisons tirées des affinités linguistiques entre ce livre et ce qui nous reste de l'œuvre de l'évêque de Barcelone. 2° La même méthode lui permet de ranger parmi les écrits priscillianistes, sinon d'attribuer à Priscillien même, un *De Trinitate* contenu dans un ms. de Laon, à teinte fortement sabellienne. 3° Une courte étude sur *l'inscription de Clematius* et la légende des onze mille vierges. 4° La célèbre dissertation sur les *monuments de la prédication de S. Jérôme*, qui a restitué toute une portion de l'activité littéraire et révélé un nouvel aspect assez original du talent de l'exégète. 5° Deux discours inédits de S. Augustin : le second très court sur sainte Eulalie, le premier, dont il publie le texte intégral, à l'occasion de la conversion d'un banquier Faustin jusque-là adversaire acharné du christianisme. S. Augustin y représente admirablement la maternelle charité de l'Eglise 6° *Arnobe le jeune* : c'est le morceau capital. Après avoir restitué définitivement à Arnobe, le *Conflictus* et le *Prædestinatus*, Dom Morin lui attribue un *Liber ad Gregoriam*, inédit, dont il publie le texte : c'est une exhortation à la patience dans les difficultés de la vie conjugale. Une étude d'ensemble fait revivre la physionomie d'Arnobe et met en lumière avec l'intérêt théologique et liturgique de ses œuvres, ce qu'il y a de caractéristique dans son style et son vocabulaire. 7. Dom Morin fait ressortir l'importance du texte des actes des apôtres contenu dans le *Lectionnaire mérovingien de Schlettsdadt* dont il indique le contenu. Ce texte qu'il reproduit en entier, appartient à la famille des témoins occidentaux et a l'avantage de dater du septième ou huitième siècle, alors que les plus anciens connus jusqu'ici ne sont pas antérieurs au XIIIe.

8. Grâce au texte complet de la *regula* composée par S. Grégoire VII. pour les chanoines, Dom Morin élucide le rôle de ce pape dans la réforme liturgique. 9. Trois lettres d'un moine du onzième siècle, Walter de Honnecourt, sont précieuses pour l'histoire du temps; l'une narre ses propres tribulations avant qu'il fût accueilli à Vézelay, près des reliques de Lazare, Marthe et Marie-Madeleine « qui faisaient pour lui de ce coin de terre, un véritable paradis » ; la deuxième est adressée à Roscelin sur ses doctrines; la troisième détourne un jeune moine de son opposition à se laisser ordonner par un évêque simoniaque et rappelle la vraie doctrine de l'Eglise sur la valeur des ordinations. 10. Une courte étude sur les homélies apocryphes du bréviaire romain et leur identification achève la série dont une table analytique détaillée facilite l'utilisation.

On n'a qu'un regret, en fermant le livre, c'est que l'infatigable travailleur ait été obligé de faire un choix et n'ait point reproduit tant d'autres articles, intéressants à divers titres, qui restent épars dans divers recueils. Lui-même d'ailleurs ne considère ces vingt-cinq années, que comme une première étape et déjà depuis la publication de ce volume, il y aurait à signaler d'autres dissertations, en particulier la toute récente étude sur des sermons inédits de saint Augustin, démontrant une fois de plus ce que peuvent donner au service des bonnes méthodes la sagacité, la persévérance et l'ardeur au travail. *Ad multos annos!*

Ferdinand Cavallera.

NOTES ET CRITIQUES

F. C. Jean. *Les Lettres de Hammurapi à Sin-iddinam*. Paris, Gabalda, 1913; in-8°, x-280 pages.

Dans la première partie de cet ouvrage, l'auteur étudie « deux caractères du style assyro-babylonien » : ce style comporte, dans les textes d'histoire, l'usage de formules stéréotypées, et il a une « forme théocratique ». Cette double constatation est, en effet, extrêmement facile à faire, dès que l'on a lu ne fût-ce qu'une vingtaine de pages empruntées à la littérature assyro-babylonienne. Aussi, M. Jean qui n'avait pas l'intention d'écrire pour les spécialistes, s'est-il appliqué à la rendre évidente aux profanes en multipliant les citations topiques. Son travail est conduit avec aisance.

Il l'aurait rendu plus accessible encore aux non initiés en ajoutant plus habituellement des indications chronologiques aux noms des rois cités; — en évitant ou en expliquant les sigles et les renvois documentaires; — en ajoutant une brève introduction sur l'étendue, les genres, les conditions matérielles de la littérature cunéiforme. Les deux points qu'il a traités sont vraiment trop simples pour s'y arrêter si longtemps, et ils gagneraient à n'être qu'un détail dans un tout mieux fourni.

En ce qui concerne le caractère religieux du style assyro-babylonien, M. Jean émet l'idée que ce caractère s'expliquerait assez bien par le fait que les scribes auraient été des prêtres et que, en cette qualité, par foi et par intérêt plus encore, ils auraient perpétuellement mêlé la divinité aux choses humaines. Cette hypothèse ingénieuse, en l'absence de tout essai de preuve, n'est guère vraisemblable. Mais surtout, elle s'inspire d'une conception inexacte du rôle de la religion dans l'antiquité. Alors la religion se mêlait à toute la vie des individus et des États en une mesure que nos mœurs actuelles ne nous permettent guère d'évaluer; et cela, non pas seulement par l'emploi machinal de formules archaïques vidées de leur sens, mais par la conviction sincère que des divinités, les unes bienfaisantes, les autres malfaisantes, et toutes supérieures à l'homme, s'occupaient à l'aider ou à le tourmenter. Sans doute, même dans ces sociétés croyantes, il y avait parfois des impies, et on peut imaginer que, avec les autres qualités de la nation, la foi elle-même devait arriver à la décadence. Mais ces restrictions n'ont, en fait, que peu de valeur quand il s'agit de caractériser une disposition générale et habituelle des esprits.

Ce point est de grande importance, et l'on n'hésiterait pas à affirmer que la première disposition d'esprit à acquérir par l'historien des peuples antiques, Grecs ou Romains, Égyptiens, Assyriens ou Hébreux, c'est la persuasion que leurs croyances religieuses étaient sin-

cères, profondes, agissantes. Faute de cette conviction, l'historien ne découvrirait partout que supercherie et mots vides de vérité ; il se croirait en face d'un décor trompeur alors qu'il regarde une réalité imposante. C'est là un contresens que nombre d'esprits, aussi bien sous l'inspiration du rationalisme que sous celle de la foi, ne savent pas éviter. Mais si l'histoire, telle que nous l'entendons, est avant tout une résurrection du passé, il importe de ne pas présenter la religion, fût-ce la plus grossière, comme un spectre irréel et sans vie.

La deuxième partie de l'ouvrage de M. Jean donne la transcription et la traduction de 55 lettres du roi Hammurabi qui régnait à Babylone vers 2.000 avant J.-C. Ces lettres ont trait à toutes sortes de questions intéressant la vie religieuse, militaire, économique, agricole, financière du royaume ; les renseignements qu'elles fournissent ont été synthétisés dans une brève introduction. Des tables nombreuses et faciles à utiliser terminent cet ouvrage.

L. Desnoyers.

F. C. Jean, *Jérémie, sa politique, sa théologie*. Paris, Gabalda, 1913 ; in-16, XII-86 p.

Le même auteur a publié une dissertation de quelque ampleur sur le prophète Jérémie. Elle représente une lecture attentive du texte, mais non pas une étude critique très serrée. Néanmoins elle pourrait préparer à mieux comprendre ce prophète si attachant, car elle renferme, disposés avec ordre, de nombreux détails sur sa politique et sa théologie.

Ce n'est pas, toutefois, qu'on n'ait à faire de nombreuses observations particulières. Ainsi, pour me borner à deux ou trois points, les pages d'histoire manquent de dates. Helcias, le père de Jérémie, ne doit très probablement pas être identifié avec le « grand prêtre », c'est-à-dire avec « le Prêtre » du temple de Jérusalem, car on n'eût pas omis, peut-on croire, de faire suivre son nom de son titre : « Helcias, le Prêtre », et le Prêtre en chef de Jérusalem n'était sans doute pas choisi, — si même il y avait choix, — parmi les prêtres de la province.

A propos de la découverte du Livre de la Loi dans le Temple, si l'on consulta la prophétesse Huldâ et non pas Jérémie, c'est que ce dernier était loin d'être bien en cour. Dans ses premières prophéties, il place le roi, le futur saint roi Josias, parmi ses adversaires à côté des grands, des prêtres et des *nâbhîs* ; cette fameuse réforme cultuelle à laquelle on attache une importance pratique qu'elle n'eut pas, Jérémie n'y a guère vu qu'une manifestation religieuse superficielle et sans portée, tout comme devait être, durant le siège, la libération des esclaves hébreux votée avec enthousiasme puis rapportée avec entrain ; enfin, je serais porté à croire que le récit de la découverte émane du parti sacerdotal et prophétique contre lequel polémiquait Jérémie, et, à supposer même que celui-ci eût alors été appelé à jouer quelque rôle, ses adversaires n'eussent pas été disposés à lui en laisser un de premier rang.

Mais ce sont là détails dans lesquels M. Jean ne se proposait pas

d'entrer, et si, le faisant, il eût donné plus d'importance à son travail, il n'aurait pas écrit la plaquette d'une lecture rapide qu'il voulait publier.

L. D.

« Les Saints ». — *Saint Cyprien (210-258)*, par Paul Monceaux, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, in-12 199 p. *Saint François Régis, apôtre du Vivarais et du Vélay (1597-1640)*, par Joseph Vianey, in-12, XI-216 p., Paris, Gabalda, 1914.

Voici qu'après un léger arrêt la collection des « Saints » s'enrichit coup sur coup de deux nouveaux volumes (1) Si banal qu'il paraisse, *s'enrichit* est bien ici le mot exact, car ces monographies signées des noms qu'on vient de lire comptent sûrement parmi les plus remarquables de la série.

En ce qui concerne d'abord le *Saint Cyprien*, ceux-là ne me contrediront point qui ont lu *l'Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* de M. Monceaux et qui sauront que nous avons ici la reproduction à peu près intégrale de l'étude qui y est consacrée, dans le second volume, au grand évêque de Carthage.

Ils y retrouveront la même science étendue et profonde, la même analyse patiente, minutieuse et pénétrante, la même justesse et la même finesse de goût, la même sérénité de ton plus soucieuse de précision que de pittoresque tapageur.

Seule en a disparu la riche annotation que demandait le caractère scientifique du travail primitif, mais que ne comporte pas la destination de la présente collection. La légitime curiosité des lecteurs auxquels elle s'adresse n'y perdra rien. Ils retrouveront ici un tableau complet de la vie et de l'activité de saint Cyprien. Après l'étude détaillée de son épiscopat et de son martyre, ils apprendront quel fut l'objet, le caractère, le but et le résultat de ses principaux écrits dirigés contre les païens et les schismatiques, ou adressés à ses ouailles ou à ses collègues dans l'épiscopat.

On ne sera point trop surpris de voir faire ici à l'œuvre littéraire du saint plus de place que n'ont coutume d'en donner les hagiographes ordinaires. Cette exception ne s'explique point seulement par la forme primitive du livre actuel. Comme il serait aisé de l'établir après M. M. l'écrivain et l'évêque, ou si l'on veut l'auteur et le saint, sont inséparables chez son héros. Cyprien n'a jamais recouru à sa plume que pour donner à son action épiscopale plus de portée, plus d'efficacité, plus de durée; son apostolat ne saurait être connu de quiconque ignorerait ses traités, ses sermons ou ses lettres. A les étudier de près sous la direction d'un maître aussi bien informé que M. M. on a toute chance à saisir en sa vivante réalité la figure la plus curieuse que nous offre la vieille Eglise d'Afrique entre Tertullien et saint Augustin.

(1) Pour être exact, nous devrions même dire de *trois*, puisque le *Saint Athanase* étudié plus haut paraît en même temps que les deux dont il est ici question.

— C'est tout un aspect nouveau de la sainteté qui se présente à nous dans le livre de M. Vianey. L'apôtre du Vivarais et du Vélay a mérité ce titre pour avoir ramené à la vraie foi et à la pratique des mœurs chrétiennes les populations des Cévennes au milieu desquelles l'hérésie protestante avait étendu ses ravages.

Ce que l'humble François Régis dépensera d'abnégation, de patience de zèle, d'activité et de privations dans ce laborieux apostolat est à peine croyable. Pour en soupçonner et retracer toute l'horreur ou pour mieux dire, tout l'héroïsme, il fallait vraiment être familiarisé avec les hivers terribles de ces régions montagneuses où le missionnaire emprisonné dans une misérable cabane par la neige qui atteignait jusqu'au toit des maisons, passait jusqu'à trois semaines avec du pain noir pour toute nourriture et le sol nu pour couchette. Il est vrai qu'en temps ordinaire il se contentait d'y ajouter un peu de lait et des fruits et la première planche venue; ce qui ne l'empêchait point de faire ses courses à pied à travers la montagne pour aller prêcher dans les diverses paroisses et donner aux confessions tout le reste de son temps en dehors des trois heures de sommeil qui lui suffisaient. Et ces campagnes se répétèrent ainsi sept ou huit mois chaque année depuis 1633 jusqu'à sa mort prématurément survenue en 1640.

Le récit de cet apostolat non moins fécond que rude remplit à peu près tout le volume. Quelques pages précèdent sur l'éducation et les premières années de François Régis et quelques autres suivent, consacrées à réfuter la légende de sa prétendue expulsion de la Compagnie de Jésus et à faire l'histoire du culte dont son tombeau est l'objet à La Louvesc. Au nombre des pèlerins que ce tombeau attira jadis et qui se sont hautement loués d'y être venus figure un personnage auquel notre auteur a beaucoup de raisons de porter un intérêt particulier. Le Bienheureux curé d'Ars se déclarait redevable à saint François Régis d'avoir pu poursuivre ses études cléricales et son petit neveu s'est imaginé qu'après avoir écrit la vie de l'obligé il était tenu d'écrire celle du bienfaiteur. Ce n'est pas l'oncle qui protestera de voir sa dette si loyalement reconnue et si largement acquittée, ni ses lecteurs.

A. DEGERT.

Les Fondations. — Contribution documentaire à l'étude de la question en France et à l'étranger. — Action Populaire, 5, rue des Trois-Raisinets, Reims ; 1913, 87 pages.

Notre droit français ne présente, à l'heure actuelle, aucun moyen de constituer de façon stable le patrimoine qui est nécessaire à l'Eglise pour remplir sa mission auprès des âmes : plusieurs bons esprits ont pensé que le corollaire de la liberté de conscience proclamée par l'art. 1er de la loi de séparation devait être la liberté des fondations privées.

Sous ce régime, les catholiques pourraient reconstituer les Fabriques et les autres établissements du culte, avec cette différence toutefois, que, d'établissements publics, ces établissements deviendraient purement et simplement privés. Les biens n'appartiendraient pas à un groupe d'individus, mais à un être personnifié qui serait la repré-

sentation de l'Eglise elle-même ; l'administration du patrimoine ne serait pas livrée aux caprices ou aux volontés mouvantes d'associés propriétaires, mais à des gérants qui lui conserveraient à perpétuité son affectation et l'appliqueraient à son but, suivant les règles canoniques. Ce régime assurerait une perpétuité, une stabilité et un respect de la hiérarchie que ne présentaient pas les Associations cultuelles ; il est, d'ailleurs, dans la logique des choses, qu'à l'exemple des législations étrangères, telles que les législations anglaise et allemande, le droit français l'admette à son tour comme un progrès sur les conceptions individualistes de notre Code civil.

L'*Action Populaire* de Reims a servi très utilement cette idée d'avenir en donnant un exposé doctrinal, bref et net, sur la question des fondations privée et en étudiant la condition légale de ces fondations dans les pays où elles existent déjà ou semblent devoir être bientôt introduites. Sa brochure doit être recommandée à tous ceux que préoccupe la si grave question du temporel de l'Eglise catholique.

Lucien CROUZIL.

Comte de LAUBIER et comte du PLESSIS, *Manuel pratique des institutions sociales agricoles*. Préface de M. Albert de Mun. Paris, Bonne Presse, 5, rue Bayard, 1914, in-12-356 pages.

La maison de la *Bonne Presse* vient de rendre un nouveau service aux œuvres sociales en publiant ce manuel, qui met à la disposition des fondateurs et des directeurs d'institutions agricoles toutes les notions de droit, théoriques ou pratiques, dont ils ont besoin pour créer et administrer un Syndicat, une coopérative, une Société d'assurances, une Société de crédit agricole, etc., etc... Il leur donne, en outre, une foule d'indications utiles sur les institutions, publiques ou privées, qui intéressent l'agriculture et sur les moyens d'assainir moralement et de repeupler les campagnes.

Il était difficile de réunir dans un livre relativement court un si grand nombre d'indications pratiques et de vues intéressantes, fruits d'une longue expérience et d'une science juridique très avertie. Aussi croyons-nous que l'ouvrage de MM. de Laubier et du Plessis rendra les plus grands services aux agriculteurs, à tous ceux qu'intéressent les questions sociales, à ceux aussi qui, comme nous, sont convaincus que le relèvement de la France se fera surtout par un retour à la terre, aujourd'hui trop abandonnée, retour qui, semble-t-il, sera le prélude d'un réveil de la foi dans les masses profondes du pays.

Nous ne différons d'opinion avec les auteurs du *Manuel* que sur quelques légers détails : est-il juste, par exemple, de dire, comme ils le disent à la page 46, que, dans les Associations libres, « la masse des cotisations est seulement indivise entre les membres qui peuvent, à tout instant, réclamer leur part ? » Ne doit-on pas reconnaître, au contraire, que cette masse échappe aux règles ordinaires de l'indivision, puisque les associés, loin de reprendre les fonds qu'ils ont versés, peuvent se retirer en tout temps, si l'Association est de durée illimitée, mais à condition d'avoir payé leurs cotisations échues et celle de l'année courante ? — Est il juste de qualifier une crèche

(p. 285) « une garderie d'enfants en bas âge », alors que les crèches sont assujetties par le décret du 2 mai 1897 à quantité d'obligations auxquelles ne sont soumises, en aucune façon, les garderies?

Lucien CROUZIL.

MARTINUCCI. *Manuale sacrarum caeremoniarum in libris octo digestum.* Edit. 3ª quam J. B. M. Menghini, apostolicarum caeremoniarum magister, emendavit et auxit. Pars. I, vol. II. Rome, Pustet. 1913, In-8°, 532 pages.

Le manuel de Martinucci n'a pas encore vieilli. Son grand mérite est la clarté, la minutie des prescriptions et l'exactitude : plus que tout autre, il donne la véritable pratique des basiliques romaines. A ce titre, bien qu'il n'ait ni références, ni discussion, il jouit d'une grande autorité. Mgr Menghini a eu le mérite de reviser attentivement le texte de cette troisième édition afin de la mettre au courant des dernières décisions du Saint-Siège.

Le second volume de cette première partie (nous n'avons pas reçu le premier), renferme les fonctions spéciales de l'année liturgique dans les grandes et les petites églises, et les rites de l'administration des sacrements et de quelques bénédictions que l'évêque peut déléguer à un simple prêtre, et même du sacrement de confirmation administré par un simple prêtre en vertu d'une délégation du Saint-Siège. On y trouve encore un appendice, le chant des oraisons et autres morceaux qui doivent être chantés ou commencés par le célébrant et les ministres de l'autel, d'après les nouveaux livres officiels de chant. Un bon index alphabétique intéressant toute la première partie — qui embrasse les fonctions non pontificales — termine ce beau volume.

R. TRILHE.

A. VILLIEN. *Le déplacement administratif des curés.* Commentaire du décret *Maxima cura,* Paris, Lethielleux, [1913], in-12, VIII-287 pages.

Le docte professeur de l'Institut catholique de Paris a réuni dans ce volume de format commode et d'aspect agréable, les articles qu'il avait publiés dans *le Canoniste contemporain.* C'est le premier travail de ce genre qui soit donné en France en un ouvrage aussi documenté. L'auteur montre que le décret *Maxima cura* n'est que la mise au point d'une procédure ancienne généralement peu connue, qui a été bien précisée et modifiée dans sa forme. Les juges et justiciables trouveront en M. Villien, un guide clair, sûr, prudent et bien informé Nous ne partageons pas toutefois l'opinion de l'auteur quant au mode de donner les suffrages des examinateurs et des consulteurs. Il paraît supposer que le vote est émis par bulletins pouvant énoncer trois solutions différentes : nous pensons, au contraire, qu'on ne peut voter que par *Oui* ou *Non,* par boules ou bulletins de couleur différente ayant l'une la valeur d'une réponse affirmative à la question posée, l'autre la signification d'une réponse négative. Toute autre manière de procéder, surtout si on conserve les bulletins, comme le suppose l'auteur, paraît difficilement conciliable avec le secret du vote.

R. TRILHE.

Georges Bourdon, *L'Enigme allemande*. 13e édition, Paris, Plon, 1913 in-12, 479 p.

L'énigme ici étudiée réside tout entière dans les trois questions qui forment le sous-titre du livre de M. G. Bourdon. Que pensent les Allemands à l'égard de la France ? Ce qu'ils veulent, ce qu'ils pensent. L'auteur ne répond pas lui-même à ces questions. Il nous livre, il l'assure du moins, la réponse qu'il a obtenue, au cours d'une enquête faite en Allemagne tout récemment, de divers personnages, hommes d'Etat, journalistes, professeurs, industriels, etc., particulièrement en situation de bien connaître l'opinion allemande à notre égard. A peu d'exceptions près, toutes ces réponses reviennent à dire que l'Allemagne ne nous veut que du bien, qu'elle ne demande qu'à vivre en paix avec la France comme avec tout le monde, que dans les faits passés ou récents qui de la guerre de 1870 à Agadir ont si vivement irrité notre patriotisme, son attitude lui a été dictée par la conscience de son rôle historique ou le souci de sa sécurité nationale. Un journaliste plus sincère ou plus clairvoyant, Alfred Kerr, est à peu près seul à s'inscrire en faux contre les protestations de sympathie et d'amour de paix affichées par ses compatriotes. Pour lui « l'anéantissement de la France et une indemnité de guerre de vingt-cinq milliards reste toujours le grand rêve de l'Allemand ».

Quoi qu'on pense de ces réponses, il y aura toujours intérêt et profit à écouter la déposition d'un témoin avisé et informé. M. G. B. se montre tel. Son livre finement écrit révèle un observateur curieux qui sait voir, et un patriote qui n'a rien d'un endormeur, mais qui dans sa conclusion ne s'en refuse pas moins à faire du patriotisme un article de réclame ou une matière à surenchère.

A. Degert.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

LE REJET DES ASSOCIATIONS CULTUELLES

Pour bien comprendre la double condamnation portée par le Saint-Père dans l'Encyclique *Vehementer nos*, du 11 février 1906, et dans l'Encyclique *Gravissimo officii*, du 10 août de la même année, il est nécessaire d'étudier ce que l'on peut appeler les sources de l'idée de séparation, d'examiner ensuite ce qu'étaient, dans l'intention des pouvoirs publics, les associations cultuelles, de démontrer enfin que leur régime était absolument inacceptable.

Les sources de la loi de séparation, sont surtout maçonniques et protestantes. Maçonniques, cela ne doit surprendre personne, alors que les partis de gauche, qui obéissent au Grand-Orient avec la plus stricte discipline, ont érigé en thèse absolue ce principe que la religion, pure affaire de conscience privée, n'a droit à aucun rayonnement extérieur et social (1) et ont inscrit la séparation dans leurs programmes au moins depuis 1869, lors de la rédaction de ce fameux *Cahier des Électeurs* auquel Gambetta avait juré obéissance (2).

Depuis 1869, maintes fois, les convents et notamment celui de 1892, ont déclaré que le devoir de la Franc-Maçonnerie était de poursuivre la démolition définitive du catholicisme. Avec une ténacité, une méthode, dignes

(1) V. *Revue politique et parlementaire*, 1906, t. IV, p. 31 (article de M. Esmein). V. surtout le très remarquable travail de M. P. Magnin paru dans la *Revue d'organisation et de défense religieuse*, 1913, p. 481 sq. ; p. 513 sq.

(2) V. Baudrillart, *Quatre cents ans de Concordat*, p. 295 sq ; Leganuet, *Le clergé de France sous la Troisième République*, t. I (1878-1904), p. 14 sq, p. 163 sq ; Lucien Crouzil, *Le Régime légal du culte catholique*, p. 11 sq.

d'une meilleure cause, la secte a étudié, préparé et fait aboutir toute une série de mesures législatives ou réglementaires qui font naturellement penser à un immense Kulturkampf contre les consciences catholiques. Parmi les articles du programme qu'il s'agissait de réaliser figurait la séparation. Dès le convent de septembre 1883, le F.·. Blatin la voyait réalisée, et, enthousiasmé par les vues d'avenir que Paul Bert venait de développer sur ce thème, s'écriait : « Dans ces édifices élevés de toutes parts, depuis des siècles, aux superstitions religieuses et aux suprématies sacerdotales, nous serons peut-être appelés, à notre tour, à prêcher nos doctrines, et, au lieu des psalmodies cléricales qui y résonnent encore, ce seront les maillets, les batteries et les acclamations de notre Ordre, qui en feront retentir les larges voûtes et les vastes piliers » (1).

Dans le très important convent de 1892, le plan se précise, la conception des cultuelles, pour la première fois, apparaît : « La loi contre les associations religieuses, y est-il dit, sera faite de manière à les détruire toutes et à confisquer leurs biens. Puis, le Concordat une fois dénoncé, non seulement le budget des cultes sera supprimé, les églises déclarées propriétés de l'État et enlevées aux fidèles, au gré des municipalités, mais les paroisses elles-mêmes *ne seront plus considérées que comme de simples associations religieuses*; on leur appliquera la loi contre les associations et on les détruira de la même façon » (2).

Tout ce programme s'est réalisé, sauf en ce qui concerne les églises : le projet Bienvenu-Martin et le texte définitif voté par la Commission prévoyaient bien une période de deux ans de jouissance gratuite des églises, suivie d'une période de location de dix ans, après lesquelles l'État, les

(1) *Bulletin du G.·. O.·.* 1883, p. 645.

(2) Cité d'après M. Chénon, *La hiérarchie catholique et les associations dites « cultuelles »*, p. 44.

départements et les communes devaient avoir la libre disposition des édifices du culte et des meubles les garnissant, mais sur ce point la Franc-Maçonnerie ne put faire aboutir complètement son programme, elle a dû même consentir au profit des catholiques un droit assez vague, appelé *droit d'occupant* et se contenter de voir les églises, faute de ressources, vieillir et tomber en ruines. Elle s'est contentée *provisoirement*, de son œuvre et voici le vœu émis, le 23 septembre, au convent de 1905 : « Le convent émet le vœu que la loi *imparfaite*, mais perfectible, sur la séparation des Églises et de l'État déjà votée par la Chambre des Députés soit, *le plus rapidement possible*, adoptée par le Sénat et promulguée avant les élections générales, mais qu'elle soit ensuite amendée dans un sens plus nettement laïque » (1). Ce vœu a été écouté par le Sénat, et, après une discussion d'une brièveté scandaleuse, de parti-pris, sans daigner donner aucune raison, souvent sans répondre, les sénateurs francs-maçons ont voté, *sans y changer un mot*, le texte déjà adopté par la Chambre.

Parallèlement à la Franc-Maçonnerie, le protestantisme français a préparé la séparation, et c'est un fait notable que les principaux théoriciens de l'idée ou les auteurs mêmes des projets de séparation ont très souvent été des protestants. Il me suffira de citer, parmi beaucoup d'autres, Edouard de Laboulaye, Victor, Edmond, Francis de Pressensé, Paul Bert, Yves Guyot, Guiesse, Réveillaud, Brisson, Raoul Allier, de Lanessan (2).

Ces théoriciens et ces hommes politiques restaient dans la tradition qui est celle de leurs coreligionnaires depuis plus de cent ans. Les adversaires du Concordat de 1801 furent, en effet, des royalistes, des constitutionnels, des

(1) *Comple-rendu du convent de 1905*, p. 402.

(2) V. *Une campagne du Siècle, La séparation des Églises et de l'État*, par H. Brisson, de Lanessan, R. Allier, etc., préface, p. XIII sq. ; Réveillaud, *La séparation des Églises et de l'État*, p. 103 sq. ; p. 162 sq.

libres-penseurs, mais ce furent aussi des protestants Mme de Staël avait mené, en faveur des Églises réformées une campagne active auprès du Directoire et des milieux cultivés, demandant, d'ailleurs, pour tous les cultes « la liberté comme en Amérique ». Cette campagne avait si bien réussi que, dans sa séance du 15 germinal an X, trois jours avant l'adoption définitive du Concordat, l'Institut de France mettait au concours ce sujet : *Quelle a été l'influence de la Réformation de Luther sur la situation politique des différents États de l'Europe et sur le progrès des lumières ?* (1) L'auteur couronné devait être Ch. Villiers, qui prétendait, dans un habile panégyrique, que Luther émancipa la raison humaine, alors que la maxime des siècles du moyen-âge avait été de retenir les esprits, sur certains objets, dans une entière stupidité et que Rome avait fait prévaloir un système d'étouffement et d'obscurantisme. C'était une manifestation très nette, de ce que la France comptait alors de plus cultivé, contre la politique religieuse du Premier Consul.

Depuis lors les protestants ont toujours eu le goût de la liberté, de l'indépendance à l'égard des gouvernements, du moins lorsque ceux-ci ont été catholiques, témoin les nombreuses églises protestantes libres que constituèrent, surtout de 1830 à 1851, les comités où dominent les noms de Jules Delaborde, de Victor et Edmond de Pressensé, de Thomas Waddington, de Frédéric Monod, d'Agénor de Gasparin, pour la plupart disciples de Vinet. « Il semble, écrivait alors Decoppet, dans *Paris protestant*, qu'après la propagande évangélique, Dieu ait donné à ces chrétiens la mission spéciale de répandre, par leur parole et leur exemple, l'idée féconde de l'indépendance de l'Église » (2).

Quand l'idée de séparation eut pris corps dans le programme des gauches, les protestants, du moins les calvi-

(1) V. Baudrillart, *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme* (1re édition), p. 264.

(2) V. Réveillaud, *op. cit.*, p. 103 sq.

nistes, l'adoptèrent avec enthousiasme et multiplièrent, dans leurs assemblées, les manifestations en sa faveur. Le synode général de 1872 se déclare « convaincu que l'Église réformée de France est disposée à accepter avec confiance, en ce qui la concerne, la séparation d'avec l'État quand les pouvoirs publics la jugeront nécessaire », et M. Réveillaud a pu dire à la Chambre que de la masse des pétitions signées, en certaines régions, par tous ou presque tous les électeurs protestants, il résultait que ceux-ci étaient favorables, dans leur grande majorité, à la séparation (1).

Beaucoup de protestants semblent avoir été conduits à cette conclusion par leur principe, diamétralement opposé au principe catholique, que la foi religieuse n'est qu'un fait individuel, ou bien parce qu'ils voyaient dans la séparation un retour au christianisme primitif, à ces assemblées ou Églises des temps apostoliques, séparées à la fois de l'antique sacerdoce et de l'État, « petites Républiques démocratiques et même sociales », — le mot est de M. Réveillaud (2). Combien souvent on rencontre dans leurs écrits ou leurs discours cette parole de Pascal : « Bel état de l'Église quand elle n'est soutenue que de Dieu ! » De fait, luthériens et calvinistes s'accommodent fort bien du régime établi par la loi du 9 décembre 1905 ; ils ne se plaignent que de la diminution considérable des vocations pastorales et ils ne demandent, pour leurs associations cultuelles, que le droit de recevoir largement des donations et des legs pour assurer le traitement des pasteurs (3).

⁂

Mais quel est donc le régime qui est né de cette double

(1) *Journal officiel*, Chambre des Députés, séance du 4 avril 1905, p. 1201 et s.

(2) Réveillaud, *op. cit.*, p. 260.

(3) V. notamment Armand Lods, *La nouvelle législation des cultes protestants en France*, p. xii et suiv. de l'introduction.

influence ? Je pourrais dire de cette *triple* influence, maçonnique, protestante et israélite, car, comme par hasard, les deux principaux lieutenants de M. Briand, dans l'œuvre de séparation, ont été : un protestant, M. Méjan, successeur de M. Dumay à la direction des cultes, et un israélite, M. Grunebaum-Ballin : tous trois ont édité en collaboration, un *Commentaire théorique et pratique de la Loi du 9 décembre 1905* (1).

Le système sur lequel repose toute la législation nouvelle est celui des associations cultuelles et ce système apparaissait comme obligatoire pour quiconque voulait assurer un culte public : « Les associations formées pour subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice public du culte, dit l'article 18 de la loi de 1905, *devront* être constituées conformément aux articles 5 et suivants du titre I de la loi du 1er juillet 1901 ».

M. Briand, rapporteur de la loi à la Chambre des Députés commentait ainsi cette disposition dans la séance du 20 juin 1905 :

« Dès que des personnes ouvriront un lieu de culte au public, il leur faudra, *de toute nécessité*, former une association (2) déclarée selon les prescriptions des articles 16 et 17 du titre IV du projet ».

Devenu ministre des cultes, M. Briand affirmait la même doctrine dans une circulaire du 31 août 1906 :

« Il faut, disait-il, considérer comme *rentrant dans les attributions exclusives* des associations cultuelles, non seulement la célébration du culte public sous toutes ses formes, mais encore la propagande religieuse lorsqu'elle se manifeste publiquement par des pratiques religieuses ».

Enfin, devant le Conseil d'État, M. Saisset-Schneider,

(1) Aristide Briand, Grunebaum-Ballin et Méjan, *Commentaire théorique et pratique de la loi du 9 décembre 1905* (Paris, 1906).

(2) *Journal Officiel*, deuxième séance du 20 juin 1905, p. 2332.

rapporteur du décret du 16 mars 1906, donnait de l'article 18 ce commentaire :

« Héritière des établissements supprimés, c'est à l'association cultuelle qu'il appartient de continuer la mission des anciennes Églises reconnues par l'État. *Sans elle, il n'y aura pas de culte public, car la loi n'admet l'exercice public du culte que par l'association cultuelle* » (2) On ne saurait être ni plus net, ni plus catégorique.

Or ce régime obligatoire pour tous les cultes et qui était substitué à la triple législation des anciens cultes reconnus était en contradiction absolue avec le principe sur lequel repose l'Église catholique : l'Église repose, en effet, sur une hiérarchie et non sur les associations laïques.

D'après la divine constitution de l'Église, à la hiérarchie et à elle seule appartiennent : 1° l'exercice du culte; 2° l'administration temporelle des biens ecclésiastiques. Sur le premier point, matière purement spirituelle, aucun partage n'est possible entre la hiérarchie et les fidèles; sur le deuxième, l'Église peut déléguer, en partie, son autorité à des établissements tels que les conseils de fabrique, à condition que ces fidèles ou ces établissements restent toujours soumis à la direction et au contrôle de l'Évêque, sous l'autorité du Pape.

Or, la loi de 1905, après avoir séparé l'État de l'Église, a reconstitué cette dernière autrement qu'elle n'est, c'est-à-dire en dehors et contre même sa hiérarchie. Elle établit en effet des associations cultuelles dont la fonction est 1° d'exercer le culte; 2° d'administrer ceux des biens ecclésiastiques qu'elle veut bien ne pas confisquer. Ceci ressort de la lecture des articles 18 et 19, § 1 :

Art. 18. — « Les associations formées pour subvenir aux frais, à l'entretien et à *l'exercice* public d'un culte, devront

(2) *Revue de Droit et de Jurisprudence des Églises séparées de l'État*, 1906, p. 230 et 1907, p. 88.

être constituées conformément aux articles 5 et suivants du titre I de la loi du 1er juillet 1901. »

Art. 19 § 1er. — « Ces associations devront avoir exclusivement pour objet *l'exercice d'un culte*, etc. »

Vous remarquerez, Messieurs, que la loi donne compétence obligatoire aux associations cultuelles en une matière spirituelle et inaliénable, l'exercice du culte, et que, pour l'administration temporelle, elle fait abstraction d'une délégation des droits de l'Évêque pour lui substituer une administration toute contractuelle, dépendant uniquement de la volonté des associés.

En aucun cas l'Évêque n'aurait pu, par une clause des statuts, exclure de la compétence d'une association cultuelle tout ce qui concerne l'exercice du culte proprement dit et conserver, en matière de temporel, au moins un droit d'approbation et de surveillance.

Dans un article de la Revue *Foi et Vie*, du 1er août 1905, paru par conséquent entre les deux discussions de la Chambre et du Sénat, un protestant qui n'a pas signé, mais que je sais parfaitement être M. Méjan, directeur des cultes, celui-ci disait (1) :

« Les associations cultuelles : ces trois mots désignent le régime nouveau auquel tous les cultes, en France, devront prochainement s'adapter. Ces trois mots paraissent redoutables à l'Église romaine, pour laquelle ils annoncent, — ce qui n'est rien moins à son égard qu'une révolution, — l'intrusion de l'élément laïque dans la conduite des affaires ecclésiastiques. Le protestantisme les accueille sans inquiétude véritable, car ils s'appliquent à un ordre de choses que nos pères ont comme prévu et réalisé il y a plusieurs siècles ; tant il est vrai que dans tous les domaines de la liberté religieuse et sociale ils auront été précurseurs.

« Nous avons déjà montré... comment l'évolution de la

(1) *Foi et Vie*, n° du 1er août 1905, p. 469.

législation et des mœurs avait sensiblement conduit l'Église à cette forme juridique de l'association privée, qui substitue pour la gestion de ses intérêts ecclésiastiques et matériels, au principe exclusif de l'autorité de l'État ou de la hiérarchie sacerdotale, celui de la solidarité organisée des fidèles.

« Les associations cultuelles sont des associations « formées pour subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice public d'un culte. » *Il ne serait pas légal de distinguer entre l'exercice du culte et son entretien et de se borner à conformer les seuls statuts relatifs aux biens aux règles établies par la loi de séparation, laissant hors de ce droit spécial tout ce qui concerne l'organisation purement ecclésiastique. Pour l'Eglise catholique ce point est de grande importance.* »

M. Briand était en complet accord avec M. Méjan, lorsqu'il décidait, dans sa circulaire du 31 août 1906, que « la *célébration* du culte public sous toutes ses formes », y compris les pratiques cultuelles et non pas seulement les dépenses cultuelles, rentrait dans les attributions *exclusives* des associations cultuelles.

L'Évêque ne pouvait, non plus, se réserver dans les statuts le contrôle et l'approbation de l'administration temporelle ; l'article 19, 3° de la loi de 1905 portait que, « *nonobstant toute clause contraire des statuts*, les actes de gestion financière et d'administration légale des biens accomplis par les directeurs ou administrateurs seront, chaque année au moins, présentés au contrôle de l'assemblée générale des membres de l'association et soumis à son approbation. » L'article 21, 2° de la même loi statuait que « le contrôle financier est exercé sur les associations et sur les réunions par l'administration de l'enregistrement et par l'inspection des domaines. »

Mais le législateur est allé encore plus loin : non seulement l'administration spirituelle et temporelle est, depuis la loi de 1905, entre les mains des associations cultuelles,

mais la police du culte elle-même leur appartient et les curés apparaissent comme des préposés, des domestiques dont elles sont responsables ; ainsi si un curé est condamné pour certains délits de parole, en vertu des articles 34 et 35, l'article 36 déclare que « l'association constituée pour l'exercice du culte dans l'immeuble où l'infraction a été commise sera civilement responsable », comme un patron l'est du fait de son employé. Comme l'a fort justement dit M. Chénon, le principe hiérarchique, ici, n'est pas seule-méconnu, il est renversé (1).

Les partisans de l'acceptation de la loi ont invoqué souvent l'article 4, d'après lequel les biens des établissements publics du culte devaient être transférés aux associations qui se conformeraient aux règles d'organisation générale du culte, dont elles se proposeraient d'assurer l'exercice : ce texte fût ainsi rédigé, grâce à l'intervention de certains prélats, notamment de S. E. le card. Lecot (2).

Mais il s'agit de savoir comment on allait entendre ces règles générales d'organisation du culte. M. Briand, comme ses collaborateurs, comme les théoriciens libres-penseurs et protestants qui ont préparé la séparation, Brisson, Raoul Allier, de Lanessan et tant d'autres, revendiquait pour le catholicisme le droit d'évoluer, et surtout d'évoluer dans ce sens démocratique qui est tout à l'opposé du sens catholique. Qu'exigeait-il, pour qu'une association pût être considérée comme sérieuse et prétendre à la dévolution des biens ? Simplement qu'elle eut, en elle ou à sa disposition, un *prêtre*, et donc un prêtre quel qu'il fût, schismatique, hérétique, interdit, excommunié (3).

Et comme on lui objectait que, dans l'Église, il y a

(1) Emile CHÉNON, *op. cit.*, p. 24.

(2) S. É. le cardinal Lecot me faisait l'honneur de m'écrire, le 17 mai 1905, au lendemain du vote de l'article 4, qu'il avait réussi à convertir M. Briand. C'est M. Ribot qui fit passer à M. Briand la note du cardinal parue dans le journal l' « *Aquitaine.* »

(3) *Journal Officiel*, 2me séance du 20 avril 1905, p. 1608, col. 1.

l'Évêque, M. Briand reprenait : « On a parlé de l'évêque. Mais cette autorité qui est sérieuse et solide en régime concordataire, devient singulièrement fragile en régime de séparation. En effet, l'évêque français, à l'heure actuelle emprunte la stabilité de sa fonction à la garantie de l'État. Cette garantie lui fera défaut demain » (1). De plus, il y a le Pape dans l'Église; mais M. Briand s'en débarrasse d'un tour de main : « J'ai été, avec la majorité des membres de la Commission, je le répète, préoccupé de ne pas laisser ligoter la communauté des fidèles par la discipline de Rome » (2). N'ai-je pas le droit de dire que, pour M. Briand comme pour ses amis, — je pourrais le démontrer par d'autres textes, — l'organisation générale du culte catholique n'est pas l'organisation catholique, mais à peu près le presbytérianisme des protestants écossais?

A supposer que les associations cultuelles, composées de fidèles vraiment catholiques, eussent obtenu la dévolution des biens, elles n'étaient pas sûres de conserver ces biens. Si une association rivale se mêlait de les lui disputer, à qui appartenait-il de trancher le conflit? — D'après l'article 8, au Conseil d'État, qui devait tenir compte de toutes les circonstances de fait, l'avis de l'Évêque n'étant qu'un élément d'appréciation (3) qui ne liait nullement le juge.

Et, sans doute, on peut louer le libéralisme du Conseil d'État qui, jusqu'ici, toutes les fois qu'un curé et des fidèles catholiques se sont trouvés en conflit avec des schismatiques, a reconnu aux seuls catholiques le droit d'occuper l'église; mais on n'a pas su que les arrêts de la haute juridiction ont été rendus à 1 ou 2 voix de majorité et qu'il suffirait d'une ou deux nominations savamment

(1) *Journal Officiel*, ibid., p. 1608, col. 2.
(2) *Journal Officiel*, ibid., p. 1611, col. 2.
(3) *Journal Officiel*, 2me séance du 25 mai 1905, p. 1915, col. 2 (déclaration de M. Georges Leygues), et séance du Sénat du 23 novembre 1905, p. 1477 (déclaration de M. Bienvenu-Martin, ministre des cultes).

faites pour renverser cette jurisprudence (1). Cependant, les évènements qui se sont produits, depuis 1905, ont mis en particulier relief les caractères propres des groupements vraiment catholiques!

Mais voici une chose extraordinaire et qui, même, paraît absurde : les nouvelles associations qui, dans certains cas, pouvaient contester les attributions déjà faites n'avaient pas besoin de se conformer aux règles générales d'organisation du culte qu'elles prétendaient représenter. L'article 4 ne s'appliquait qu'à la première dévolution; cela a été dit formellement, et à plusieurs reprises, pendant la discussion, et cette interprétation avait été acceptée par M. Ribot lui-même (2).

Ajouterai-je que, dans une foule de cas, en vertu de l'article 23, § 3, qu'on a justement appelé la guillotine de Damoclès des associations cultuelles, les tribunaux pouvaient en prononcer la dissolution?

* * *

J'en ai assez dit, pour convaincre le lecteur que le régime des cultuelles était inacceptable, même sous cette forme habile des associations canonico-légales, dans lesquelles on avait cru pouvoir concilier les exigences de la loi et les principes du droit canonique. Les statuts de Besançon excluaient l'exercice du culte du pouvoir des cultuelles : c'était illégal, MM. Briand et Méjan nous l'ont formellement dit; ces statuts voulaient que les associés s'engageassent à ne pas voter contre les décisions de l'Évêque ; c'était contraire à l'idée-mère de la loi et contraire, en particulier,

(1) On sait que tous les conseillers d'État n'appartiennent pas à la carrière; le gouvernement choisit un certain nombre de conseillers parmi les anciens préfets, qui, du point de vue qui nous intéresse, ne présentent guère de garanties.

(2) V. notamment *Journal Officiel*, Sénat, 2me séance du 25 mai 1905, p. 1916 : « M. Briand : Toujours M. Ribot a considéré que le membre de phrase, intercalé dans l'art. 4, « les règles de l'organisation générale du culte », visait la première dévolution. — M. Ribot : Seule. »

à l'article 19 § 3, qui avait pris soin de dire que les actes de gestion des administrateurs devaient être soumis chaque année à l'approbation de l'assemblée générale, *nonobstant toute clause contraire*. Enfin les statuts de Besançon n'éludaient pas, et ne pouvaient pas éluder, le pouvoir théologique donné au Conseil d'État et la responsabilité civile de l'article 36, qui faisait du curé un préposé de la cultuelle.

Les cultes protestants et israélite, qui n'ont pas de sacerdoce, dont le clergé n'a pas de pouvoirs spirituels, ne pouvaient pas être gênés par la loi de séparation. La discipline ecclésiastique adoptée par les partisans de la Réforme, le 25 mai 1559, est une constitution démocratique, qui pose ce principe que tous les droits sont inhérents aux communautés dont les membres sont égaux entre eux. Il en est de même pour les Juifs ; le grand rabbin Lehmann directeur du séminaire israélite de Paris, dans une lettre du 19 février 1905 adressée au rédacteur en chef du journal *Le Siècle* (1), disait justement : « Notre constitution est essentiellement démocratique : nos consistoires départementaux et central, composés presque exclusivement de laïques, sont désignés par le suffrage universel direct ; les rabbins et grands-rabbins par le suffrage universel à deux degrés. » Ainsi M. Buisson pouvait affirmer, en toute vérité, dans la deuxième séance de la Chambre du 15 juin 1905 que la base démocratique étant admise par les cultes protestants et juif, il ne pouvait y avoir aucune difficulté de ce chef : « C'est, ajoutait-il. *leur propre régime* qui fonctionnera tout naturellement » (2).

Mais il ne pouvait en être ainsi pour l'Église catholique ; les esprits vraiment impartiaux et réfléchis s'en sont rendu bien compte.

Voici M. Auguste Weber, inspecteur ecclésiastique, pré-

(1) *Une Campagne du « Siècle »*, p. 265 ; Henri CHARRIAUT, *Après la séparation ;* enquête sur l'avenir des Églises, p. 299.

(2) *Journal Officiel :* 2e séance du 15 juin 1905, p. 2247, col. 1.

sident du consistoire de l'Église luthérienne de Paris, qui écrit dans *Le Témoignage* du 22 février 1907 :

« La loi de 1905 est, à y bien regarder, une loi protestante. Je veux dire qu'elle applique à l'organisation des cultes en France des principes en honneur dans nos Églises : suffrage universel des croyants ; participation du peuple chrétien au gouvernement de l'Église ; prépondérance, dans les conseils ecclésiastiques de l'élément laïque sur l'élément ecclésiastique. Le grand tort du gouvernement a été d'essayer d'octroyer une constitution protestante à une Église hiérarchique et monarchique. La faute est lourde » (1).

Voici un orateur protestant qui, dans le Synode régional de Normandie de 1910, fait la déclaration suivante : « Ce n'est un mystère pour personne qu'une association cultuelle, c'est une paroisse protestante, affublée d'un vocable nouveau et inélégant » (2).

Voici M. Armand Lods, l'un des protestants les plus en vue de France, bien connu pour la noblesse de son caractère et pour la hauteur de ses vues (3) qui, dans la préface

(1) *Le Témoignage*, n° du 22 février 1907, p. 58.

(2) *Le Christianisme social*, du 25 juin 1910, cité par la *Chronique de la Presse*, 1910, p. 456.

(3) M. Armand Lods a énergiquement protesté, comme d'ailleurs un bon nombre de ses coreligionnaires, contre les dispositions odieuses de la loi du 13 avril 1908 : « Sans avoir aucun souci de la volonté des morts qui pourtant est sacrée chez tous les peuples, disait-il dans la *Revue de droit et de jurisprudence* (juillet-août 1907, p. 147), le gouvernement ne poursuit qu'un but : dépouiller l'Église catholique et opérer dans des conditions avantageuses l'attribution des biens des Fabriques aux établissements de bienfaisance. » — « C'est une figure remarquable certes, disait fort justement de M. Lods, la *Croix* du 13 mai dernier, celle de ce protestant luthérien qui, avec une perspicacité et une loyauté qui l'honorent grandement, ne cessa, dans le *Journal des Débats* lui-même, de déclarer avec une parfaite intelligence de l'organisation catholique, que la loi de séparation est une loi d'inspiration protestante, qu'elle était inadmissible pour les catholiques et que le Pape faisait un acte de haute sagesse en rejetant les cultuelles et toute organisation s'en inspirant. »

d'un livre qu'il vient de faire paraître sur *La nouvelle législation des cultes protestants en France* (1) nous dit :

« Le Saint-Siège ne pouvait pas accepter un changement aussi radical à la constitution de l'Église, il ne pouvait tolérer que, sans le consulter, le pouvoir civil bouleversât ainsi l'organisation séculaire du catholicisme. Il était dans la logique des choses que, par deux Encycliques, le Pape interdit aux catholiques de former des associations cultuelles et de substituer ainsi le régime démocratique au régime hiérarchique. »

Voici un autre luthérien, M. Jacques Flach, professeur au collège de France, qui déclare que « de l'Église catholique on exigeait une rupture avec sa constitution fondamentale, laquelle au lieu d'être démocratique et égalitaire est hiérarchique et monarchique » (2).

Voici MM. Berthélemy et Chénon, tous deux professeurs à la Faculté de droit de Paris, qui se prononcent dans le même sens (3), et c'est assez, je le crois, pour justifier ce que me disait, à Paris, il y a quelques jours, un des membres les plus considérables de l'Église luthérienne : « La séparation, telle qu'elle a été conçue et adoptée en 1905, est un mauvais tour que certains de mes coreligionnaires

(1) *La nouvelle législation des cultes protestants en France* (1905-1913), Introduction, p. VII.

(2) *Le Témoignage*, 12 juin 1914, p. 190 sq. Il est intéressant de noter que l'éminent historien fait sienne, dans un rapport qu'il a présenté à l'Académie des Sciences morales et politiques, la conclusion formulée par M. Armand Lods à la fin de sa préface : « Si la Chambre de demain veut réparer les erreurs et les fautes commises, elle a le devoir d'établir pour l'Église catholique *un statut légal qui ne soit point en contradiction avec ses principes et ses dogmes. Il n'est pas possible d'arriver à ce résultat sans rétablir des relations diplomatiques avec le Saint-Siège* et ces relations seront reprises quand, suivant la belle expression de Maurice Barrès : « La poussière de la bataille, en retombant, laissera mieux voir à des esprits mieux reposés les nécessités de la vie française ».

(3) Berthélemy, *Traité élémentaire du Droit administratif*, p. 152 ; Emile Chénon, *La Hiérarchie catholique et les Associations dites « cultuelles »*, p 9

voulaient vous jouer. C'est la revanche de la révocation de l'Édit de Nantes. »

Au surplus, l'expérience des cultuelles, déjà faite aux Etats-Unis et en Suisse, dans les cantons de Berne, de Genève et de Zurich (1), suffisait-elle à justifier le rejet d'un système que M. Philippe Berger, sénateur protestant, approuvait ainsi, dans la séance du Sénat du 17 novembre 1905 (2) : « Je l'approuve, parce qu'il a changé le pivot de l'Église, qu'il l'a mise dans l'ensemble des citoyens, au lieu de la faire résider dans une hiérarchie qui nous échappe et dont nous ne sommes pas les maîtres (3). »

Le Souverain Pontife s'est admirablement rendu compte de ces dispositions, et c'est pourquoi il a condamné un régime à tous égards inacceptable. Sans doute nous avons été spoliés, réduits à vivre au jour le jour; l'Église de France n'a plus, dans nos lois, d'abri à sa taille, mais il nous plaît de reconnaître, quoi qu'on en ait dit, qu'elle a été sauvée par le geste de Pie X du plus grand danger qu'elle ait couru depuis le temps de la Révolution.

Lucien CROUZIL.

(1) *Revue d'organisation et de Défense religieuse*, 1913, p. 913 (2me article de M. Paul Magnin).

(2) *Revue d'organisation et de Défense religieuse*, 1913, p. 490, note (1er article de M. Paul Magnin). Le passage cité se trouve au *Journal Officiel*, séance du Sénat du 17 novembre 1905, p. 1383, 2me col.

(3) Il est certain qu'un bon nombre de protestants et de libres-penseurs voyaient dans les schismes possibles un des effets les plus souhaitables de la séparation, ainsi que l'ont reconnu MM. Paul Deschanel, Laurent Bougère et Réveillaud, dans la séance de la Chambre du 23 mars 1905 (*J. O.*, p. 1030). Sur ce point il est intéressant de lire : RÉVEILLAUD, *La Séparation des Églises et de l'État*, p. 343, où il est question des « mouvements religieux autonomes, antiromains, schismatiques, *malheureusement éphémères* »; Anatole FRANCE, *L'Eglise et la République*, p. 113. Cet auteur prophétise qu' « on verra s'établir une multitude de sectes rivales. L'unité d'obédience sera brisée. » V. aussi la préface du livre « Une campagne du *Siècle* », par Henri BRISSON, p. XVII; la préface du ivre de M. Paul SABATIER, *A propos de la Séparation des Églises et de l'État*, 2me édition, et enfin un article de M. MORLOT, député de l'Aisne dans la *France de Bordeaux*, du 20 mai 1908 (cité par M. Chénon, *op cit.*, p. 25).

LE RÈGNE DE JOSIAS, ROI DE JUDA

637-607 AVANT J.-C.

I. — Le mouvement politique au temps de Josias.

Quand Josias, à huit ans, se trouva porté sur le trône de Juda par un mouvement populaire de contre-révolution (1), il ne put qu'écouter les conseils de ceux qui gouvernèrent en son nom. Du reste, au point de vue politique, la situation était fort nette, et il n'y avait qu'à la subir : le royaume de Juda devait continuer à porter le joug de l'Assyrie qu'il portait déjà depuis plus de soixante ans.

On était alors en l'année 637 avant J.-C. (2). Le roi de Ninive, Asurbanipal, finissait de réprimer le soulèvement général qui, à partir de 652, avait groupé autour de Babylone, instigatrice de la révolte, presque tous les Etats jusqu'alors soumis ou tenus en échec par lui, de l'Elam à la Syrie et des monts du Taurus au désert du Nefoud. En 648, il avait pris Babylone ; en 640, il avait détruit Suse, et, depuis, dans leurs fatigantes randonnées à la poursuite des tribus arabes, ses troupes avaient, à plusieurs reprises, frôlé la frontière de Juda. Ces exemples et ce voisinage dictaient la conduite des Judéens, que la récente mésaventure de Manassé avait au surplus assagis (3) ; Josias demeurerait donc, à ce qu'il semble, jusqu'au bout le vassal fidèle de l'Assyrie, et peut-être est ce pour l'avoir été trop résolument qu'il finirait d'une manière si soudaine et si tragique.

Son obéissance n'était pas sans mérite. Après les campagnes de répression que nous venons de rappeler, Assurbanipal ne reparut plus,

(1) Son père, Amon, avait été assassiné dans une révolte de palais. Le « peuple du pays », c'est-à-dire la partie de la population, tant de Jérusalem que des villes de Juda, astreinte au service militaire, mit à mort les assassins du roi et proclama son fils. Cf. II Rois, XXI, 23, 24.

(2) La date de la mort de Josias est fixée d'après les documents cunéiformes en 607, et la durée de son règne, trente-et-un ans, fournie par II Rois, XXII, 1.

(3) Manassé s'étant révolté contre le roi d'Assyrie, probablement lors de la révolte de 652-640, fut conduit à Babylone alors réoccupée par Asurbanipal ; il put se justifier et revint à Jérusalem gracié, mais guéri de toute envie de rébellion. Cf. II Chron., XXXIII, 11-13.

que nous sachions, jusqu'à sa mort (625), dans les parages syriens soumis à son empire. Etait-il las, lui ou son armée, de tant de guerres? Ses vassaux tranquilles lui épargnèrent-ils la peine d'intervenir pour les ramener dans le devoir? Les trésors innombrables enlevés à l'Egypte, à l'Elam, aux Arabes, suffisaient-ils à éteindre sa convoitise, ou l'organisation de sa bibliothèque sur briques et l'aménagement de ses palais ornés de bas-reliefs d'un art si remarquable le distrayaient-ils des travaux plus grossiers de la guerre? Nous ne savons au juste, et peut-être ces diverses causes contribuèrent-elles à lui inspirer de laisser quelque peu à eux mêmes et à la discrétion des gouverneurs assyriens les nombreux petits Etats soumis à son autorité et astreints au tribut.

Une autre cause l'obligea sans doute aussi à ne pas trop s'éloigner du centre de son royaume. Le monde sémitique lui obéissait; mais, sur ses frontières du nord et du nord-est, des populations aryennes étaient pour lui l'occasion de lourdes préoccupations. Elles se répartissaient alors en deux groupes principaux : les Mèdes et les Scythes.

Les Mèdes (1), établis entre la courbure méridionale de la mer Caspienne et la chaîne de montagnes qui domine, du nord-ouest au sud-est, le bassin du Tigre, avaient commencé à inquiéter les Assyriens dès le neuvième siècle avant J.-C. De nombreuses et pénibles campagnes les avaient refoulés et même momentanément soumis, grâce, pour une bonne part, à l'indépendance mutuelle de leurs diverses peuplades. Mais vers le dernier tiers du huitième siècle, à l'instigation d'un chef avisé du nom de Déjocès, ils s'organisèrent en un corps de nation dont la capitale était à Ecbatane. Dès lors, ils deviennent un danger pour l'Assyrie. Sargon en 714, Sennachérib en 702, Asaraddon en 674, Asurbanipal en 660 ont affaire à eux et les maintiennent encore. Cependant leur organisation progressait fort vite. Phraorte (657-635?), le successeur de Déjocès, soumit les Perses et subjugua l'Asie; Cyaxare (635-595?) organisa l'armée régulière, s'assujettit les Scythes, écrasa les Lydiens; l'un et l'autre se risquèrent même à attaquer l'Assyrie (2).

(1) Sur les Mèdes, outre les indications fournies par les inscriptions assyriennes de l'époque qui nous occupe, on lira avec profit les traditions recueillies par Hérodote. Cf. HÉRODOTE, I, 73, 74, 95-106. — Cf. également, entre autres synthèses historiques, P. DHORME, *Les Aryens avant Cyrus*, dans les *Conférences de Saint-Etienne*, Paris, 1911.

(2) La chronologie de ces premiers rois mèdes est des plus incertaines. Je me suis borné à combiner les chiffres fournis par HÉRODOTE, I, 102 et 106 avec la date de la chute de Ninive en 606. Comme en 606 les Scythes sont au service des Mèdes (cf. P. DHORME, *loc. cit.*), en cette année ou peu avant a dû prendre fin leur suprématie de vingt-huit ans attestée par HÉRODOTE, v. g. I, 106. Le début de celle-ci remontait donc

Les Scythes arrivèrent un peu plus tard que les Mèdes dans ces contrées (1). Descendus des steppes russes par les passages du Caucase, ils s'étaient jetés en pillards sur les populations déjà établies en Arménie et avaient, en particulier, refoulé vers l'Asie mineure les Cimmériens qui, semble-t-il, leur étaient apparentés mais formaient un autre groupe de la migration aryenne qu'eux continuaient. Leur principal point d'attache était le pays des Mannai, entre le lac de Van et le lac d'Urmiah Encore à peu près complètement nomades, ils fraternisaient sans trop de heurts avec ces sédentaires d'ailleurs bien obligés de les supporter, et partaient en expédition dans tous les pays d'alentour. Sous Sargon ils eurent maille à partir avec l'Assyrie(713); sans doute découragés par cette prise de contact un peu vive, ils préférèrent tourner leurs razzias du côté de la Médie qu'ils envahirent du temps de Sennachérib (705-681). Asaraddon mit tout ce monde à la raison en battant tour à tour Cimmériens et Mannai, Scythes et Mèdes (675, 674). Mais ces victoires ne le tranquillisaient pas tout à fait et les prières qu'il adressait à son dieu Shamash, le Soleil, portent la trace des inquiétudes que lui causaient ces turbulents voisins. Heureusement pour lui, les Scythes changeaient aussi aisément leurs alliés que les buts de leurs razzias. Leur principal chef Bartatua, le Protothyès d'Hérodote, lui demanda et obtint pour femme une de ses sœurs, et, dans le règne suivant, Asurbanipal fils d'Asaraddon eut pour allié et défenseur Madyas fils de Bartatua,

Ce furent les Mèdes qui ébranlèrent les premiers l'empire assyrien. Toutefois avant de s'attaquer à lui, ils avaient établi leur autorité sur une bonne partie de l'Asie, et ils ne s'y risquèrent qu'à une époque où, au dire d'Hérodote, « les Assyriens, autrefois les maîtres de l'univers, étaient laissés seuls par la défection de leurs alliés » (2). Ce détail nous reporte apparemment aux dernières années du règne d'Asurbanipal. Mais même « laissés seuls », les Assyriens « étaient encore dans un état prospère », et l'expédition de Phraorte le Mède contre Ninive se termina par un désastre où ce roi mourut et où une bonne partie de son armée périt (635 ?).

à 634 environ, et cette date marquerait aussi la défaite de Cyaxare (Hérodote, I, 103). Comme cette tentative malheureuse de Cyaxare pourrait avoir suivi de peu la mort de Phaorte qu'elle voulait venger, le règne de ce dernier roi aurait pris fin vers 635. On ne se dissimule pas que ces combinaisons sont fragiles en plus d'un point. Elles écartent, en particulier, la date de 585 pour la victoire de Cyaxare, sur les Lydiens ; mais elle s'accommoderait bien des autres dates, 610 ou 597, mises en avant par quelques historiens comme ayant été signalées, aussi bien que 585, par une éclipse de soleil ; cf. Hérodote, I. 103.

(1) Sur les Scythes, outre les inscriptions assyriennes, cf. Hérodote, *loc. cit.* et IV, 1, et P. Dhorme, *loc. cit.*

(2) Hérodote I, 102.

Cette attaque jeta Ninive dans un vif émoi, et, cherchant des alliés parmi ses voisins qu'elle avait si souvent combattus et écrasés, elle se trouva encore heureuse de rencontrer les Scythes. C'était à propos car les Mèdes, avec Cyaxare comme roi, soumettaient alors toute l'Asie montagneuse entre la Caspienne, le Caucase et le cours du fleuve Halys qui partage l'Asie mineure, marchaient contre les Assyriens, bousculaient leur armée, et venaient assiéger Ninive. La glorieuse capitale ne dut son salut qu'à une rapide intervention des Scythes qui, amenés par Madyas, s'abattirent comme une trombe sur les Mèdes et les chassèrent (634 ?) (1).

Dès lors, ce n'est plus Ninive, ce ne sont plus les Mèdes qui dominent sur l'Asie, ce sont les Scythes. Pendant vingt-huit ans, ils en sont les maîtres (634-607 ?). Fortement établis dans la haute Asie, ils terrorisent, ravagent, épuisent ce pays et les pays voisins. « Tout fut ruiné, écrit Hérodote, par leur violence et leur négligence. Car, sans parler des assassinats, ils prélevaient sur chacun ce qu'ils lui avaient imposé, puis, en plus de l'impôt, pillaient encore, dans des courses à cheval, ce que chacun pouvait posséder (2) ». Si ce n'est pas à l'instigation de l'Assyrie inquiétée par de pareils auxiliaires et désireuse de les éloigner, c'est sûrement par l'appât des richesses que les Scythes se dirigèrent, au plus tard avant 610 (3), sur l'Egypte. Déjà ils avaient atteint la Philistie méridionale, lorsque le pharaon d'alors, Psammétique I, fils de Nécho I, leur persuada par ses prières et par ses présents de ne pas aller plus loin. Ils rebroussèrent chemin, passèrent par Ascalon où quelques-uns de leurs traînards s'amusèrent à piller le temple très antique de « Vénus Uranie », c'est-à-dire de la déesse-poisson Atargatis ou Dercéto, et rentrèrent enfin dans leur territoire après cette expédition manquée mais fructueuse. Un peu avant la chute de Ninive (606), plusieurs de leurs chefs furent tués par Cyaxare, roi de Médie, dans un guet-apens ; ils devaient être alors bien préparés à disparaître par leur vie de crimes, de pillage et de désordre, car ces meurtres suffirent à faire d'eux les sujets et les auxiliaires des Mèdes, à la suite et sous les ordres desquels ils marcheront en 606 contre Ninive, leur ancienne protégée.

(1) Hérodote I, 103.

(2) On remarquera qu'Hérodote dépeint les Scythes comme de vrais bandits. Ils n'ont pas conquis la haute Asie à la façon méthodique des armées assyriennes ; ils l'ont terrorisée et saccagée.

(3) Au plus tard avant 610 parce que Psammétique qui les arrêta mourut vers cette date. Je préférerais, du reste, une date tardive pour cette expédition, car au moins dans la perspective historique d'Hérodote (cf. I, 105, 106), il semble que la dispersion des Scythes suivit de près leur voyage inutile vers l'Égypte. Dans cette course, ils n'ont pas l'air fort nombreux et rien, à lire Hérodote, ne suggère ni même ne laisse supposer qu'ils aient alors envahi et ravagé le royaume de Juda.

Ce n'est pas seulement sous les coups des Mèdes et des Scythes que l'Assyrie devait succomber. Les Chaldéens qui, depuis plus d'un siècle, avaient incessamment visé et plusieurs fois atteint Babylone, allaient finir par s'y établir en maîtres Asurbanipal, en 648, ayant vaincu son frère révolté qui était vice-roi de Babylone pour le compte de l'empire assyrien, réunit directement cette ville au domaine de la couronne et s'en proclama le roi sous le nom de Kandalanu. Deux de ses fils, Asur-etil-ilani et Shin-sharra-ishkun se succédèrent, après sa mort survenue en 625, sur le trône de Ninive et furent par conséquent aussi rois de Babylone. Le second de ces rois insignifiants régnait encore au moins nominalement sur cette ville en l'année 611. Mais peu après cette date et peut-être même avant, un Chaldéen du nom de Nabopolassar s'établit à Babylone et y fonda la dynastie du nouvel empire babylonien qui, avec son fils Nabuchodonosor, devait parvenir à un très haut degré de puissance et de gloire. Avait-il eu recours à la violence? fut-il installé dans la ville sainte comme vice-roi sous l'autorité du roi de Ninive? On ne peut le dire. Mais il ne tarda pas à reconnaître que l'heure de Ninive avait sonné. Il s'aboucha avec les Mèdes, obtint pour son fils Nabuchodonosor la main d'une fille de leur roi et, vers 606, sans vouloir paraître au premier rang par scrupule religieux, laissa Cyaxare avec ses Mèdes augmentés d'auxiliaires scythes se ruer contre l'Assyrie; elle fut affreusement ravagée; les dieux eux-mêmes ne furent pas épargnés par les Scythes; et enfin Ninive tomba (1).

A l'autre extrémité de l'empire, l'Egypte, dont la soumission à Ninive n'avait même pas duré dix ans en dépit d'un formidable déploiement militaire (671-663), avait pris pied en Philistie comme pour narguer de loin son ancienne maîtresse. Psammétique I (664-610) s'obstina à y prolonger vingt-neuf ans le siège interminable d'Asdod (638-610?) et fit œuvre plus utile pour son royaume en arrêtant, peu de temps sans doute avant sa mort, l'invasion des Scythes pillards qui s'acheminait vers la vallée du Nil (2). Son influence en Syrie et notamment en Juda ne semble pas avoir été appréciable. On y était encore sous l'impression de la chute si prompte de l'Egypte aux mains des armées assyriennes et tout particulièrement de la ruine de Thèbes (666). Ces catastrophes rapides et sanglantes avaient découvert brutalement la faiblesse cachée des pharaons et ruiné pour longtemps l'espoir de ceux qui avaient si souvent attendu d'eux leur salut.

Cependant le successeur de Psammétique I, Nécho II (610-594), put faire encore une fois illusion aux amis obstinés de l'Egypte. Arrivant au pouvoir, à l'heure où l'Assyrie allait disparaître, il rêva d'arracher

(1) Cf. P. Dhorme, *loc. cit.*, p. 94 et suiv.
(2) Sur ces faits, voir Hérodote, II, 157 et I, 105.

à cette moribonde les pays syriens que ses prédécesseurs du seizième et du treizième siècles avaient un instant occupés et que nombre de pharaons, même parmi les moins entreprenants, avaient orgueilleusement énumérés dans leurs protocoles comme soumis à leur sceptre. En l'année 607, alors que les Mèdes et les Scythes, de connivence avec les Chaldéens avaient peut-être déjà ravagé l'Assyrie et investi Ninive, Nécho envahit la Syrie méridionale à la tête d'une armée considérable. Il voulait gagner l'Euphrate, en drainant sur son passage toutes les forces des petits États nominalement tributaires de l'Assyrie et en écartant ou en écrasant, là où ils exerçaient encore quelque autorité, les gouverneurs indigènes ou étrangers dépendants de Ninive.

Mais à peine débouchait-il dans la plaine de Yizreël, par les passages montagneux au sud du Carmel, qu'il se heurta à Josias de Juda, qui, coupant de court à travers la Samarie, était venu l'attendre près de Megiddo pour lui disputer la route de l'Euphrate (1). On a quelque peine à s'expliquer cette intervention de Josias : ses pauvres contingents devaient être emportés comme un fétu par l'armée égyptienne. Le moins invraisemblable, c'est que, toujours fidèle à l'Assyrie qui l'avait laissé agir en maître religieux dans les cantons de l'ancien royaume d'Israël alors régis par un gouverneur assyrien (2), il marcha contre les ennemis de son suzerain, peut-être même à la réquisition du gouverneur de Samarie. Nécho essaya bien d'éviter un conflit, en laissant entendre que l'heure de l'Assyrie était venue et que les dieux avaient décrété sa ruine. Les paroles de l'Egyptien trouvèrent Josias incrédule ; il prévoyait sans doute que Nécho victorieux ne ferait que substituer une sujétion peut-être lourde à la vague dépendance qui l'attachait de loin à l'Assyrie ; il s'obstina donc à vouloir combattre. Couvert de flèches par les archers égyptiens, il fut grièvement blessé et ne tarda pas à mourir. Ses officiers emportèrent son cadavre sur un char à Jérusalem où cette fin tragique et inex-

(1) Cf. II Rois, XXIII, 29-30 et II Chr., XXXV, 20-25. — Megiddo a été identifiée récemment, grâce aux fouilles, avec Tell-el-Mutesellim, situé à peu près vers le milieu du bord méridional de la plaine d'Esdrelon. — Hérodote, II, 159 dit à propos de Nécho : « Nécho, en étant venu aux mains avec les Syriens à Magdol, fut victorieux ». Comme on ne peut combiner le récit d'Hérodote avec celui de la Bible, en raison de la différence des noms de Meggido et de Magdol où eut lieu cette bataille, les historiens préfèrent, les uns, Hérodote à la Bible et les autres, la Bible à Hérodote. De fait, s'il y a eu confusion, on devra préférer le nom de Meggido à celui de Magdol, Hérodote ayant fort bien pu changer un nom peu connu de lui pour un nom qui l'était davantage. Mais il resterait à établir, au préalable, que la Bible et Hérodote parlent bien de la même bataille, ce qui, en vérité, peut être considéré comme douteux.

(2) Sur ces faits, voir la troisième partie du présent article.

pliquée d'un prince si pieux jeta la consternation. Tout son peuple le pleura ; Jérémie composa sur lui une complainte funèbre. Et, dès lors, tant cette mort avait déconcerté les esprits, les chants de lamentation qu'écrivaient ou qu'improvisaient les pleureurs et les pleureuses de profession comportèrent une allusion au saint roi Josias et à sa mort. Cependant Nécho poursuivait sa marche vers le nord ; il s'arrêta à Carchémish, l'antique place qui gardait le passage de la boucle de l'Euphrate ; il avait renouvelé avec moins de peine les exploits des Toutmosis III et des Ramsès II ; mais deux années ne s'écouleraient pas avant que les Chaldéens l'eussent rejeté dans la vallée du Nil.

Ce n'est donc que par sa mort que Josias fournit quelque appoint à la politique générale de cette époque. Pris entre les grands empires des vallées du Tigre et de l'Euphrate et de la vallée du Nil comme entre l'enclume et le marteau, son pauvre petit royaume ne pouvait pas éviter de temps à autre quelque coup fâcheux. Cela lui était surtout difficile aux époques où la suprématie de la Syrie se trouvait revendiquée à la fois par Ninive ou Babylone et par Memphis. Une fidélité trop consciencieuse à l'empire qui demain pouvait perdre le pouvoir l'exposait aux sévices de celui qui le conquerrait, comme une orientation trop empressée vers celui qui allait l'emporter l'exposait à attirer sur lui les dernières colères d'une suzeraineté sur son déclin. Aussi n'est-ce pas au point de vue politique que le règne de Josias eut quelque importance. Son œuvre religieuse seule offre un intérêt véritable.

II. — Les Prophètes et la situation politique générale.

Au règne de Josias appartiennent les premières prophéties de Jérémie dont la vocation date de la treizième année de ce roi (625), puis, avec moins de certitude, mais avec une probabilité suffisante, celles de Nahum, d'Habacuc et de Sophonie (1).

Ce qui nous reste de ces derniers est bien peu de chose, neuf chapitres pour les trois, et encore retouchés ou complétés par endroits. De leur personne nous ne savons rien, si ce n'est que Nahum était ori-

(1) Le poème de Nahum doit être antérieur à la chute de Ninive (606) qu'il annonce (voir ci-dessous) et postérieur à la prise de Thèbes (666) dont il parle, III, 8-10. On ne peut préciser davantage. — Habacuc date de l'apogée de l'Assyrie qu'il décrit, II, 5-20, et de l'époque où les Chaldéens qu'il annonce ne laissaient pas encore prévoir leur destinée glorieuse, I, 5-6. Cela nous reporte à la période 670-630. — Sophonie, qui prophétisa au temps de Josias, I, 1, dut le faire avant la réforme religieuse accomplie par ce roi, I, 4-6, soit entre 637 et 620.

ginaire d'Elqôsh, une bourgade d'ailleurs inconnue, — qu'Habacuc porte un nom d'aspect assyrien, — que Sophonie pourrait bien être de la race davidique et descendant du roi Ezéchias. Mais leurs opuscules sont pleins d'intérêt et valent la peine que leur texte souvent mal conservé exige qu'on se donne pour les lire.

Je me propose d'exposer quelles furent les idées et les dispositions de ces quatre prophètes à l'égard de l'Assyrie, — comment ils jugeaient, de leur point de vue religieux, les mouvements des peuples, — et enfin comment ils les rapportaient à l'œuvre moralisatrice de Yahwè.

Si on lit Habacuc, on devinera sans peine l'impression douloureuse que produisait sur l'esprit de ces hommes le spectacle du monde écrasé par l'Assyrie (1). On a souvent dépeint les prophètes comme des exaltés que leur foi surnaturelle rendait insensibles aux malheurs de leur patrie, et qui faisaient bon marché de la ruine de leur pays pourvu qu'en sortît le triomphe de leurs idées. Mais la vérité est autre. Car non seulement Habacuc attend de Yahwè qu'il délivre son peuple de cette lourde oppression, mais, dépourvu à un haut degré de cet égoïsme qui apparaît si souvent dans la Bible comme la première préoccupation de l'Hébreu, c'est l'humanité malheureuse tout entière qu'il plaint. Il s'indigne et il souffre des traitements qu'elle subit : guerres incessantes toutes marquées par des cruautés atroces, pillages renouvelés à chaque expédition et tributs ruineux à l'égal des pillages, déportations systématiques qui arrachent les vaincus à la terre de leurs ancêtres et bouleversent ou suspendent les pratiques de leur religion nationale, levées en masse d'auxiliaires au préjudice de la culture et de l'industrie de leur pays, surveillance arrogante et exactions des gouverneurs dans les provinces annexées, surveillance sournoise et délations des agents royaux en pays soumis, diplomatie cajoleuse et perfide (2), par-dessus tout peut-être orgueil méprisant qui rend les plaies plus cuisantes, tout ce que Ninive fit endurer de souffrances et d'affronts aux divers peuples de l'Asie éveille dans l'âme d'Habacuc l'écho d'une douloureuse sympathie.

Il ne faudrait pas croire que ce n'était là que l'ébranlement superficiel d'une sensibilité vive au spectacle du sang versé à flots et de la souffrance provoquée à plaisir. La sympathie du prophète entrait si profondément dans son âme qu'elle en troublait sa foi.

Car sa foi lui disait que Yahwè, « son Dieu saint », était un Dieu juste, qui ne devait pas pouvoir assister indifférent au spectacle de tant d'injustices accumulées par l'Assyrie dans le monde, — un Dieu secourable qui devait défendre l'opprimé contre le méchant qui le

(1) Lire en particulier I, 2-4, 12-17, II, 1-20.
(2) Nah., III, 4, 11. — Hab., II, 15.

persécute, — un Dieu maître de tous les peuples qui devait sauvegarder dans les événements de l'histoire le respect des principes de la morale universelle, — un Dieu puissant qui devait mettre sa force au service du droit et intervenir de sa personne pour réprimer les crimes. Or depuis un siècle que Ninive écrasait, pillait, exterminait et, « faisant de sa force son dieu » (1), bravait impunément l'unique maître du monde, pourquoi Yahwè ne s'était-il pas montré? Pourquoi opposait-il un silence désespérant aux prières et presque aux reproches du prophète qui ne lui demandait en somme que d'accomplir sa tâche en châtiant sans délai l'injustice triomphante?

Jusqu'à quand, ô Yahwè, appellerai-je à l'aide — sans que tu entendes ? — crierai-je vers toi à l'injustice, — sans que tu délivres ? — Pourquoi me fais-tu voir la misère — et regardes-tu la souffrance ? — La dévastation et l'injustice sont devant moi ; — on se dispute, la contestation s'élève ; — aussi est-elle engourdie, la loi, — et il n'aboutit plus jamais, le droit ; — oui, le méchant circonvient le juste, — aussi le droit n'aboutit que faussé...

N'es-tu point depuis les temps anciens, — ô Yahwè, mon Dieu saint ?... La pureté de tes yeux ne peut voir le mal ; — et regarder la souffrance, tu ne le peux pas. — Pourquoi regardes-tu les perfides ? — Tu te tais quand le méchant dévore — un plus juste que lui (2) !

Il y a bien quelque angoisse religieuse dans ces plaintes; le problème du mal immérité et des excès impunis de l'injustice se posait déjà devant l'esprit de ce fidèle, et cela avec d'autant plus d'insistance que la morale d'alors se montrait pleine d'exigences à l'égard de la divinité en matière de rétribution. Mais la foi de l'inspiré autorise son audace, et il attend la réponse de Yahwè à sa « reprimande ».

Or Yahwé me répondit et il dit : — « Ecris la vision, — écris-la nettement sur les tablettes — pour qu'on la lise couramment. — Car elle attend encore, la vision, le temps fixé, — mais elle aspire vers le terme ; elle ne sera pas en défaut. — Si elle se fait lente, attends-la : — car sûrement elle viendra, elle n'aura point de retard. — Voici : Celui qui s'enfle n'a pas les complaisances de mon âme ; — mais le juste, grâce à sa fidélité, subsistera » (3).

(1) Hab., I, 11. Le texte est ici en mauvais état, et, à la rigueur, on pourrait dire que cette expression qualifie aussi bien les Chaldéens vengeurs impitoyables suscités par Yahwè que les Assyriens qu'ils doivent anéantir.

(2) Hab., I, 2-4, 12, 13. Le premier fragment cité semble décrire l'état de trouble général, conséquence de l'oppression assyrienne. C'est le contexte, en particulier, I, 5-11, 13-17, qui autorise à voir dans l'Assyrie la cause de tous les désordres.

(3) Hab., II, 1-4. Le verset 4 est en mauvais état ; le premier mot de la traduction ci-dessus s'inspire du texte hébreu ; la suite de 1 a est

Nous sommes un peu déçus, il le faut avouer, par le caractère général et abstrait de cet oracle destiné à apaiser l'esprit inquiet du prophète. Mais, sans compter que pour les contemporains d'Habacuc les circonstances lui donnaient sans doute une portée que, à première vue, nous ne lui attribuerions pas, il y a là, si l'on y regarde, deux ou trois idées religieuses de première importance.

La première se dégage de la nature même de la formule. Car, en somme, elle affirme avec toute l'autorité qui s'attache à une parole de Yahwè la vérité absolue de la thèse que sa foi suggère au prophète et que les événements démentent avec obstination depuis un siècle. Ainsi, Yahwè fait appel à la foi elle-même pour fournir une réponse aux doutes de la foi ; le prophète doit croire et il croit malgré le scandale apparent de l'histoire.

C'était là, on le conçoit, une rude épreuve pour le croyant et il faut savoir que tous les Hébreux d'alors ne l'affrontaient pas avec la ténacité méritoire des prophètes. On n'a qu'à parcourir les écrits de ces derniers, contemporains de la suprématie assyrienne, les écrits d'Isaïe, d'Habacuc, de Jérémie, par exemple, pour constater que la foi était défaillante chez nombre de leurs compatriotes. Beaucoup n'avaient qu'une confiance débile en l'intervention de Yahwè dans l'ordre politique. Leur Dieu, dieu d'une toute petite nation, participait de son insignifiance; éblouis par la puissance des dieux assyriens, ils avaient peine à croire que Yahwè pût l'emporter sur eux. Et pour justifier leur défiance, ils n'avaient qu'à en appeler à tous les faits récents, aux victoires perpétuelles de l'Assyrie, à la soumission universelle de tous les Etats. Juda lui-même était soumis, lui dont Yahwè était pourtant le dieu; mais Yahwè disait on, n'avait pas plus fait pour ses fidèles que les autres petits dieux pour les leurs. C'était cette leçon décourageante des événements que les prophètes s'appliquaient à réfuter, et l'on sent assez de quelle foi il leur fallait être animés pour tenir tête sans broncher à la brutalité de faits si évidents.

Aussi ne saurait-on trop admirer la foi de ces hommes. Ils habitaient un royaume grand comme l'un de nos arrondissements ; ils avaient été témoins et, les plus anciens, victimes des invasions et des brutalités des Assyriens ; ils étaient les sujets d'un petit roi obligé à se tenir humblement à sa place parmi vingt vassaux tributaires dont il ne pouvait se vanter d'être, à beaucoup près, ni le plus marquant, ni le plus riche (1) ; ils étaient les défenseurs d'une tradition reli-

empruntée à la version grecque qui vaut beaucoup mieux ici que toutes les conjectures. Au reste, bien que le texte soit corrompu, le sens est clair, surtout en raison de la clarté de l'antithèse renfermée dans II, 4, b.

(1) Voir, par exemple, la liste des tributaires au temps d'Asaraddon, Prisme B, col. V, 13 et suiv., où Manassé de Juda, le grand-père de

gieuse et morale que nous ne pouvons qu'admirer mais dont l'austérité même rebutait autant qu'attiraient la variété et les complaisances des religions à la mode. Ces diverses causes de faiblesse, très bien aperçues de tous, faisaient de leur nation une nation que rien ne distinguait des autres aussi insignifiantes qu'elle. Et pourtant les prophètes prétendent que le Dieu de leur petit pays est le maître de l'univers, qu'il renverse les puissants injustes et vient au secours des opprimés, que leur religion est la première de toutes et seule destinée à survivre aux empires et à s'imposer au monde.

Rien d'humain ne pouvait les soutenir dans l'audace de cette affirmation ; tout, au contraire, devait les rejeter dans la veulerie où s'affaissait une très forte partie de leurs compatriotes. S'ils se sont séparés d'eux pour proclamer le triomphe prochain de leur Dieu au sein de leur défaite humiliante, c'est qu'ils obéissaient aux inspirations d'une foi peu commune ; et puisque ce triomphe se réaliserait, c'est que leur foi s'appuyait sur Dieu.

Yahwè, cependant, ne se borne pas à affirmer dans la vision d'Habacuc la thèse de la ruine de l'Assyrien orgueilleux et du salut de ses victimes, dans la mesure où celles-ci méritent, par leur droiture, d'être sauvées. Il s'engage à réaliser, au moment voulu, cette thèse que tout contredit encore, et il se lie en ordonnant au prophète d'écrire sa promesse sur une tablette. Ainsi écrite, la prophétie constituait un document soustrait à toute modification frauduleuse ultérieure selon la tournure qu'auraient prise les événements : Yahwè engageait son honneur de Dieu et jouait la destinée de sa religion sur l'accomplissement d'une délivrance que tous, y compris le prophète, désespéraient alors de voir jamais s'opérer. C'est en ceci surtout que les circonstances devaient augmenter de beaucoup la portée de cette annonce. Si cette prophétie fut faite, comme il est très probable, à l'heure où, avec Asurbanipal, l'Assyrie atteignait l'apogée de sa puissance et sa plus grande extension territoriale, où, comme au lendemain de la soumission de l'Egypte et de la ruine de Thèbes, les peuples vaincus se demandaient avec désespoir s'ils pourraient jamais secouer son joug, c'était promettre beaucoup que d'annoncer, à l'encontre de toutes les vraisemblances, que cet empire grandiose allait disparaître, ce joug si lourd se briser, la servitude honteuse ou la destruction menaçante être suspendues et l'espoir renaître enfin partout.

A sa promesse, toutefois, Yahwè pose une condition, c'est que le temps de la réaliser soit venu. Jusque là, que les hommes soient pa-

Josias, figure parmi les vingt-deux rois du pays des Hittites. La même liste est reprise encore par Asurbanipal, fils d'Asaraddon, lors de la campagne d'Egypte.

tients, que les retards ne leur semblent pas une reculade ou un échec de Yahwè. Le terme est fixé par lui d'avance ; à son heure il agira ; en attendant, c'est à la foi à ne pas douter de lui.

Car elle attend encore, la vision, le terme fixé, — mais elle aspire vers le terme ; elle ne sera pas en défaut. — Si elle se fait lente, attends-la : — car sûrement elle viendra, elle n'aura point de retard.

Cette idée de la providence divine dont le temps, pour une bonne part, légitime les lenteurs, nous est familière. Elle ne l'était pas autant alors, et pas davantage l'idée de la rétribution d'outre-tombe. Aussi la divinité se concevait-elle comme très absorbée par la tâche de rendre immédiatement aux hommes ce qui, selon leurs actes, leur revenait de bonheur ou de malheur, de prospérité ou de misère. Habacuc est donc très au-dessus de beaucoup de ses compatriotes par les idées qu'il professe. Pour lui, Yahwè n'est plus astreint à une distribution précipitée des biens et des maux, comme si la religion comportait avant tout le principe du donnant donnant. Il est plus dégagé des créatures, il les domine de plus haut, il les régit d'une manière moins mécanique. Et de même qu'il ne s'occupe plus à peu près exclusivement d'un petit peuple mais qu'il gouverne toutes les nations de la terre, de même il n'est plus lié à agir dans l'instant même où on le sollicite, mais il fait entrer le temps dans la réalisation de ses projets. Il y gagne en dignité et, si l'on peut dire, en sérénité divine : il apparaît véritablement comme le maitre de l'histoire (1).

Ainsi Yahwè, par la bouche de ses prophètes, s'engage à intervenir pour châtier les Assyriens. Comment interviendra-t-il ?

Dans le beau cantique mutilé qui, sous le nom de « prière d'Habacuc » (2), termine l'opuscule de ce prophète, Yahwè apparaît lui-même comme vengeur, en une théophanie à la fois grandiose et terrifiante, armé comme un guerrier, monté sur son char de bataille ; devant lui la nature est bouleversée, les ennemis sont écrasés, le prophète, à l'heure ou ce Dieu terrible le sauve, ne peut que chanceler de frayeur.

(1) Les prophètes furent les principaux intermédiaires du développement de la révélation dans l'Ancien Testament. On gagne beaucoup, pour suivre la marche de la vérité révélée, à comparer leurs croyances avec celles de la masse du peuple et à en confronter les diverses formes selon les hommes et selon les temps.

(2) Hab., III. On en conteste souvent l'authenticité. Mais si l'on fait abstraction de certaines retouches dues à l'adaptation liturgique, on trouve qu'il s'harmonise fort bien avec le reste de l'opuscule. Cf., par exemple, III, 1 et I, 5 ; III, 13, b et I, 4, 13, et III, 16-19, acte de foi du prophète qui répond bien à la crise de sa foi exposée dans I, 2-4, II, 1.

Dieu, de Têmân arrive, — et le Saint, des monts de Pârân. — Elle couvre les cieux, sa majesté — et, de sa gloire, est remplie la terre. — Une lueur éclate, pareille à la lumière, — deux rayons partent de ses côtés.

Devant lui marche la pestilence — et la fièvre ardente s'avance sur ses pas. — Il s'arrête et, comme une mesure, il secoue la terre ; — il jette un regard, qui fait sursauter les nations. — Elles sont fracassées, les montagnes éternelles, — elles s'aplanissent, les collines antiques, — chemins antiques qui sont les siens..

Est-ce contre des fleuves que s'enflamme, ô Yahwè, ta colère, — ou contre la mer, ta fureur, — pour que tu montes sur tes chevaux, — sur tes chars libérateurs? — Dépouillé de l'étui, apparaît ton arc — que tu vas rassasier de flèches...

A ta vue, la douleur tord les montagnes ; — une trombe d'eau passe ; — l'océan fait entendre sa voix, — il tend en haut les mains de ses flots. — La lumière éclatante du soleil est retenue, — la lune s'arrête dans sa haute demeure, — pendant que luisent tes flèches sillonnantes — et qu'éclate la lueur d'éclair de ta lance. — En fureur, tu chemines sur la terre ; — en colère, tu piétines les nations...

J'entends : un tremblement saisit mes entrailles ; — au bruit, frémissent mes lèvres ; — un ramollissement pénètre en mes os, — et, sous moi, sont tremblants mes pas. — J'attends pourtant en paix que le jour de la détresse — s'avance sur le peuple qui nous assaille (1).

C'est là une de ces descriptions poétiques — et des plus belles — où l'on aime à faire paraître Yahwè avec ses antiques attributs de maître des éléments déchaînés : orages soudains, tremblements de terre, inondations, éclairs, tonnerre, épidémies, toutes ces manifestations terrifiantes et nuisibles de la nature ne font que servir les desseins de Dieu.

Mais il y a plus. Les nations elles-mêmes doivent exécuter les ordres de Yahwè et, spécialement, accomplir les œuvres de sa justice. C'est que les prophètes envisagent les événements considérables de l'histoire, telles les grandes guerres qui jetaient l'une contre l'autre des masses énormes de combattants, du point de vue surnaturel où les plaçait leur foi. Yahwè, Dieu moral, agit en conformité avec sa nature ; et puisque tout se passe selon les dispositions de sa providence universelle, tout doit s'expliquer selon un plan moral. Si l'Assyrie a pu, pendant plus d'un siècle, faire peser sur tout le monde asiatique une domination aussi lourde, c'est qu'elle était suscitée par Yahwè pour punir les désordres moraux des peuples, y compris Israël et Juda. Si, maintenant, elle doit subir le traitement qu'elle a

(1) Hab., III, 3-16. Le texte est souvent corrompu. J'ai restitué certains passages d'après le grec.

fait subir à tant d'autres, c'est que ses crimes qui, relativement à ses victimes étaient un châtiment, demeurent, relativement à elle, des transgressions de la loi morale et, en conséquence, exigent à leur tour leur rétribution de ruines et de maux.

Aussi, même à l'instant où le roi d'Assyrie pouvait apparaître aux prophètes comme le fléau de Yahwè n'ont-ils jamais manifesté à son égard le respect même craintif que l'on eut dû, semble-t-il, attendre d'eux pour le ministre de leur Dieu. Isaïe qui, dans ses menaces, annonçait aux Judéens infidèles la venue des guerriers assyriens sur un signe de Yahwè (1), ne trouve pas de prédictions assez sombres contre l'Assyrie qu'il déteste et méprise. Pour Habacuc, pour Nahum, qui vivaient plus tard, l'Assyrie est moins la vengeresse de la loi morale au service de Yahwè que la cruelle, l'insatiable et l'impie persécutrice des nations.

C'était le scandale de sa prospérité qui troublait Habacuc. Ce qui l'a raffermi dans sa foi en Yahwè c'est l'annonce solennelle de sa destruction. Lui et Nahum plus encore exultent à cette pensée.

Habacuc, dans un chant de cinq strophes, dépeint avec vigueur et les crimes de Ninive et le châtiment que chaque crime lui attire (2). Elle était sans doute alors dans toute sa gloire et, par cette satire, le poète trompait la longueur de l'attente de sa ruine. Mais il y a plus d'énergie et d'assurance dans un fragment où, vers le même temps, il voyait d'avance le peuple que Yahwè allait appeler à son service.

Voyez parmi les nations et regardez ; — étonnez-vous, soyez étonnés : — car une action se fait, de vos jours, — vous n'y croiriez pas si on la racontait.

Oui, me voici suscitant les Chaldéens, — le peuple amer et impétueux, — qui va vers les vastes espaces de la terre — pour posséder des demeures qui ne sont pas à lui. — Il est terrible et redoutable ; — de lui son droit et sa grandeur émanent. — Plus agiles que des léopards sont ses chevaux, — et ils courent plus vite que les loups du soir. —

(1) Is., V, 26.

(2) Hab., II, 5-20. Chaque strophe est indiquée par le mot « Malheur ». Qu'il s'agisse ici de l'Assyrie, c'est une interprétation très combattue, mais qui me paraît la meilleure. Elle est défendue en particulier par Budde ; Cf. son article dans *Encyclopaedia biblica*, col. 1921-1928. A mon avis, ce qui l'appuie le plus, c'est que la mention des Chaldéens dans I, 4 et suiv. vise un événement futur et inattendu, tandis que le cantique II, 5-20 dépeint un état d'oppression qui dure depuis longtemps. Tous les détails de ce cantique conviennent fort bien aux Assyriens, jusqu'à l'allusion aux coupes faites dans le Liban pour les constructions de Ninive (II, 17 et cf. Asaraddon, Prisme B, col. V, 28), jusqu'aux hécatombes de bêtes sauvages dans les chasses royales (*ibid.* et cf. les bas-reliefs d'Asurbanipal).

Ils caracolent, ses cavaliers; — de loin ils arrivent en volant — comme l'aigle qui se hâte pour manger... (1).

C'est, dans le langage convenu, la description du guerrier invincible, et l'on trouverait aisément dans la Bible quatre ou cinq descriptions du même type. Mais si vivante que soit cette poésie reçue, elle gagne beaucoup d'intérêt aux yeux de l'historien par le fait de la mention des Chaldéens comme destructeurs de Ninive On a vu plus haut le rôle d'inspirateurs qu'ils jouèrent tout au moins lors de la conquête de l'Assyrie. Si le gros effort fut fourni par les Mèdes aidés des Scythes, on ne peut guère douter que le chaldéen Nabopolassar, roi de Babylone, ait, lui aussi, envoyé des soldats, fantassins et cavaliers, ne fût-ce que pour s'assurer, au partage, les territoires conquis et occupés par lui dans l'Assyrie méridionale. Mais à l'heure où Habacuc annonçait leurs exploits, si l'on pouvait prévoir qu'ils se rueraient avec d'autres contre Ninive affaiblie, on ne pouvait guère préciser qui, d'eux ou de leurs alliés, devaient hériter de la puissance souveraine de l'Assyrie sur l'Asie antérieure. Or ce fut bien eux, en effet, qui, avec Nabopolassar et Nabuchodonosor surtout, rétabliraient à leur profit le vaste empire un moment disloqué.

Pour saisir jusqu'où pouvait aller chez les prophètes la haine de Ninive, l'attente de sa ruine, la joie de sa chute, on n'a qu'à lire Nahum. C'est là, à vrai dire, l'unique sujet de son petit poème, et il l'a traité avec une vigueur de sentiment, avec une justesse et une rapidité de traits telles que ses quelques pages comptent parmi les plus achevées de toute la littérature biblique.

Mis à part le premier chapitre qui ne semble pas faire corps avec le poème, mais qui s'y rapporte néanmoins parce qu'il souligne les caractères abstraits de la vengeance de Yahwè sur ses ennemis (2), ce poème n'est au fond que la description prophétique de l'attaque et de la chute de Ninive. Après un avertissement ironique de se préparer à la résistance, Nahum dépeint l'armée ennemie :

Le bouclier de ses preux est barbouillé de rouge, — les soldats vigoureux sont vêtus d'écarlate. — Couverts des feux des aciers sont les chars, au jour où il les poste, — et les cyprès des lances sont agités d'un frémissement

Dans les rues, les chars se lancent en une course folle, — ils luttent

(1) Hab., I, 5-8.

(2) On en a aussi contesté l'authenticité, mais on ne réussit guère qu'à établir qu'un psaume d'idées n'est pas un poème descriptif. Prétendre qu'un même auteur n'a pas pu écrire deux pièces d'un genre différent, c'est imposer une spécialité littéraire bien étroite à un poète de la valeur de Nahum.

de vitesse, sur les places ; — à les voir, ils sont comme des torches, — comme des éclairs, ils se précipitent (1).

L'assaut est donné, la ville est forcée, le palais s'effondre, les femmes « gémissent comme des colombes » et se meurtrissent la poitrine ; puis c'est la fuite terrifiée des habitants et le pillage sans fin de l'argent et de l'or, des biens accumulés par cent victoires, « d'une richesse glorieuse faite de tous les objets du désir. » On se précipite partout comme dans l'antre des lions qu'on a forcée et qu'on trouve remplie de proies abondantes. Cependant la bataille continue :

Bruit du fouet, — bruit de la roue qui sursaute, — cheval qui galope, — char qui bondit, — cavalier qui charge, — flamme du glaive, — éclair de la lance, — multitude des blessés, — foule de corps, — à l'infini des cadavres : — on trébuche sur les cadavres (2).

Tout cela, c'est la vengeance de Yahwè. « Courtisane d'une grâce agréable et experte en charmes », Ninive s'est attaché les nations qu'elle séduisait. La voilà maintenant ignoblement souillée et jetée en spectacle à ceux qu'elle a trompés ; en se détournant d'elle, non par pitié mais par mépris, on dira dans l'étonnement et dans la joie : « Elle est détruite Ninive ! »

Et répondant à la ville fière de sa force qui compte sur ses remparts et sur ses soldats pour repousser ses agresseurs, Nahum évoque la prise et la ruine de Nô-Amôn, ou Thèbes, la brillante capitale de la haute Egypte que, en 666, les Assyriens avaient conquise et pillée.

Vaux-tu mieux que Nô-Amôn ? — Elle était assise parmi les canaux du Nil ; — les eaux l'entouraient ; — son rempart, c'était une mer ; — les eaux étaient sa muraille. — L'Ethiopie faisait sa force, avec l'Egypte, — et elle n'avait pas de borne ; — Put et les Lybiens étaient tes auxiliaires.

Elle aussi, on l'a exilée ; — elle s'en est allée en captivité. — A elle aussi, ses enfants furent écrasés — au bout de chaque rue, — et sur ses nobles on a jeté les dés, — et tous ses grands ont été liés de chaînes (3).

Ainsi, par un humiliant retour, Ninive va subir le sort qu'elle a fait subir à ses rivales ; ses places fortes vont tomber sans plus de peine que les figues précoces du figuier qu'on secoue ; ses soldats, jadis la

(1) Nah., II, 4-6.
(2) Nah., III, 2-3.
(3) Nah., III, 8-10.

terrreur du monde, deviendront tremblants comme des femmes ; ils livreront les villes, au lieu de les défendre. Il n'est que temps pour la capitale de préparer sa résistance ! Les fonctionnaires de toute espèce et les scribes de tablettes qui affluaient à Ninive, chargés d'administrer l'empire et de recueillir des documents ou d'expédier des ordres, tout cet essaim bourdonnant et affairé va disparaître en un instant comme les sauterelles :

Elles se campent dans les clôtures, — par un jour froid ; — le soleil levé, elles s'enfuient — et l'on ne sait pas où elles furent (1).

Enfin, les chefs tombent, le peuple dispersé cherche un refuge dans les montagnes, il n'y a plus d'empire assyrien. Et c'est la joie partout, car partout Ninive a fait des victimes que sa disparition soulage :

Tous ceux qui entendront ces nouvelles sur toi, — battront des mains. — Car sur qui n'a-t elle point passé, — ta méchanceté, continuellement (2) ?

On entrevoit par cette analyse tout ce que le texte renferme de vie et de poésie, mais aussi à quel degré la haine de l'Assyrie avait pénétré dans les âmes et avec quelle anxiété pleine d'espoir on suivait, de Juda, les péripéties de la lutte qui devait rendre la paix au monde en le débarrassant de son tyran.

Les prophètes avaient aussi, du reste, des raisons religieuses de détester l'Assyrie. Les Etats antiques étaient fondés sur la religion. Elle y présidait non seulement à leur vie intérieure mais aussi à leurs relations avec le dehors. Nulle guerre n'était entreprise qu'au nom des dieux, nulle victoire remportée que grâce à leur appui, nul traité signé que sous leur caution, nul territoire annexé que pour agrandir leur domaine. Dans ces conditions, les dieux de l'Assyrie victorieuse du monde asiatique se paraient bien, à la longue, de quelque prestige aux yeux des vaincus, surtout quand, aux premiers rapports empreints de dureté et de haine, avait succédé la période plus paisible des rapports de serviteur à maître. La flatterie d'un vaincu apeuré à l'heure de sa défaite et mieux encore celle d'un vassal empressé et parfois reconnaissant pouvaient bien inspirer une adhésion plus ou moins feinte, plus ou moins étendue, aux rites et aux croyances de leur souverain. N'est-ce pas ainsi que le roi Akhaz de Juda, par défé-

(1) Nah., III, 17.
(2) Nah., III, 19.

rence pour Téglath-Phalasar qui l'avait débarrassé de la coalition araméo-éphraïmite, installe à la place de l'autel de Salomon un autel de modèle assyrien et construit sur le toit même du temple un pavillon pour adorer les astres ? Ou, encore, que Manassé, du temps où Sennachérib, Asaraddon, Asurbanipal apparaissaient si souvent sur les confins de son royaume, favorisait la scandaleuse diffusion des pratiques de la religion assyro-babylonienne à Jérusalem et en Juda (1) ?

L'Assyrie, de son côté, travaillait plus directement à répandre le culte de ses dieux dans les pays vaincus ou alliés. De toute ville qu'elle avait dû réduire par les armes elle faisait une sorte d'annexe de l'empire, y installant son gouverneur mais y établissant aussi ses dieux et leurs prêtres. Si elle rendait à des ennemis venus à composition les images divines qu'elle leur avait enlevées, elle y gravait au préalable les noms du roi et de son dieu. Dans les traités, elle imposait une reconnaissance au moins protocolaire de ses dieux en les citant dans l'acte par leur nom et en les priant d'écraser sous les pires malheurs le contractant étranger infidèle à sa parole (2).

Ces pratiques ne se prolongent pas pendant plus d'un siècle sans répandre partout la connaissance, et, surtout lorsqu'elles profitent du concours d'armées redoutables, le respect et la terreur des dieux. Vers 665, le lydien Gygès, ayant besoin de l'aide d'Asurbanipal contre les Cimmériens, laisse entendre que le dieu Ashur lui a révélé en songe le nom de ce roi, comme le seul qui pût le secourir. Vers 639, des Arabes révoltés contre l'Assyrie sont décimés par la famine et par la peste ; ils voient dans ces fléaux une vengeance du dieu Ashur qu'ils ont outragé en violant les clauses du traité conclu en son nom.

Ainsi plus la domination assyrienne se prolongeait et plus sa religion tendait à s'imposer. D'abord reconnue de force et officiellement dans les classes dirigeantes des pays soumis, elle gagnait plus ou moins vite la totalité de la population. Sans doute, elle ne supplantait pas, même là où elle s'insinuait le mieux, la religion nationale ; mais, à en juger par ce qui se passa en Juda du temps de Manassé malgré l'opposition qu'elle y rencontra, elle arrivait à faire goûter ses pratiques, admirer ses dieux, et à les mêler aux pratiques et aux divinités déjà en honneur avant elle. C'était, si l'on ose tenter ce rapprochement, quelque chose d'analogue à la diffusion si rapide du culte de Rome et d'Auguste dans l'empire romain, culte officiel qui se superposa, en les éclipsant même un peu, aux cultes locaux

(1) Sur Akhaz, cf. II Rois, XVI, 10-18 et XXIII, 12. Sur Manassé, cf. II Rois, XXI, 2-9.

(2) Ces faits sont souvent mentionnés dans les inscriptions assyriennes.

que chaque région et chaque municipalité gardaient traditionnellement.

Les prophètes, plus sensibles que beaucoup d'autres à toutes les manifestation d'ordre religieux, virent ce danger. A l'universalisme de fait que l'Assyrie, plus ou moins consciemment, préparait à ses dieux, ils opposèrent l'universalisme de droit de leur religion. Si un Dieu doit dominer le monde, ce ne sera ni Ashur, ni Shamash, ni Bel, ni tant d'autres; ce sera le Dieu d'Israël, Yahwè. On comprend maintenant que l'Assyrie n'était pas seulement une rivale politique, à leurs yeux, mais une rivale religieuse. Ils la détestaient pour la rigueur de la domination qu'elle faisait peser sur l'Asie; ils la détestaient infiniment plus pour l'obstacle qu'elle opposait et le danger qu'elle faisait courir à la réalisation des destinées du yahwèisme.

Le prophète qui vit d'une vie religieuse si intense ne voit rien, ne sent rien, qu'il ne le rapporte à ses préoccupations religieuses. Amos, un berger, comparait le frisson que lui causait l'inspiration de Yahwè au frisson qu'il avait senti courir sur sa chair en entendant rugir le lion qui rôdait autour de son troupeau. Osée, meurtri par ses infortunes conjugales, y découvrait une image de la douleur de Yahwè abandonné par son peuple choisi. Habacuc, Nahum, Sophonie et Jérémie, les contemporains d'une époque remplie de troubles et fertile en inquiétude, en tiraient un heureux parti pour donner à leur prédication morale plus de relief et plus d'efficacité.

Les Assyriens allaient sombrer pour toujours; les Scythes se jetaient avec une avidité sauvage sur les territoires de leur immense domaine; les Mèdes et les Chaldéens pointaient au levant comme les nouveaux maîtres du monde; les voisins de Juda, ses paisibles compagnons de vassalité au beau temps de l'Assyrie, reprenaient contre lui leur antique hostilité; l'Egypte s'agitait pompeusement comme si elle voulait conquérir la terre; enfin, du côté de l'Occident, des peuples nouveaux surgissaient, peuples de la mer, du littoral, des îles de l'Asie mineure et de la Grèce dont les qualités différentes de celles des Sémites présageaient leur noble destinée (1).

En présence de cette fermentation dont les mouvements parvenaient jusqu'à eux, les prophètes cherchaient sa signification religieuse. Yahwè, le maître du monde, en était l'auteur. Mais pourquoi la

(1) Des Lydiens, des Cariens, des Ioniens étaient accueillis, appelés en Egypte par Psammétique I et s'établissaient en grand nombre dans le delta comme mercenaires, commerçants, interprètes Cf. HÉRODOTE, II, 151-154 Les rapports de l'Egypte avec le lydien Gygès nous sont connus par les inscriptions d'Asurbanipal.

produisait-il ? Elle avait sûrement une portée morale. Mais au profit de qui, au dépens de qui ?

Habacuc voyait les Chaldéens suscités par Yahwè pour mettre un terme à l'odieuse domination des Assyriens. Nahum voyait des guerriers au bouclier rouge et vêtus d'écarlate, qui pourraient être les Scythes, mêlés aux chars couverts d'acier étincelant qui appartenaient peut-être aux Mèdes et aux Chaldéens mieux organisés qu'eux, et se ruant sur l'Assyrie et contre Ninive. Sophonie ne pense pas aussi exclusivement à elles. Dans sa prophétie, il rassemble presque tous les peuples, et ce qu'il voit, c'est la destruction totale de la terre, « des hommes et des animaux, des oiseaux du ciel et des poissons de la mer » : c'est le « Jour de Yahwè ! »

Proche est le grand Jour de Yahwè, — proche et se hâtant très vite. — Le bruit du Jour de Yawhè est plein d'amertume, le brave y jette des cris.

Jour de fureur que ce jour-là *(Dies irae, dies illa)*, — jour de détresse et d'angoisse, — jour de désolation et de dévastation, — jour d'ombre et de ténèbres, — jour de nuages et de nuées, — jour de trompettes et de clameurs — parmi les villes fortifiées — et sur les hauts coins crénelés.

Je jetterai les hommes dans la détresse, — et ils marcheront comme les aveugles, — parce que contre Yahwè ils ont péché (1).

Cette sombre prédiction se réalisera contre Jérusalem et contre Juda, contre Gaza et Ascalon, Asdod et Eqron, les grandes villes philistines, contre Moab et contre Amon, contre les Ethiopiens, soutiens de l'Egypte, contre l'Assyrie enfin et contre Ninive.

Yahwè tendra la main contre le Nord ; il perdra Assur, et il fera de Ninive un désert — aride comme le steppe. Au milieu d'elle se coucheront les troupeaux, — toutes les sortes de bêtes. — Puis le pélican de même que le hérisson, — dans les chapiteaux, gîteront la nuit. — Un oiseau chante sur la fenêtre, — le corbeau se tient sur le seuil, — les boiseries de cèdre sont enlevées...

La voilà, la ville aux clameurs joyeuses, — assise tranquillement, — qui disait en elle-même : — « Moi, et rien de plus ». — Comment est-elle devenue un désert où s'accroupit la bête sauvage ? — Quiconque passera près d'elle — sifflera en agitant la main (2).

(1) Soph , I, 14-17.

(2) Soph., II, 4-15. Dans le passage traduit ci-dessus, notamment au v. 14, le texte est incertain ; la traduction, là où elle ne s'inspire pas du grec, est conjecturale.

Dans la description si vive de ce jour terrible où Yahwè, longtemps inactif, vengera la loi morale en exterminant le monde, Sophonie appuie particulièrement sur son universalité, sur ses ravages et plus encore sur son imminence. Mais on ne peut se défendre de l'impression que Sophonie développe un thème théorique et, si l'on ose dire, qu'il prêche un peu. Son style pittoresque est plein de réminiscences et donne la sensation du déjà lu : il rappelle beaucoup Amos. Et ce qui fortifie ce sentiment, c'est qu'à côté des menaces se pressent les promeses : il détruit la terre entière, mais il convertit les nations à Yahwè. Sans doute, et l'on ne saurait trop le redire à l'encontre des exagérations de certains critiques, un prophète, d'abord, n'était pas seulement l'annonciateur des destructions accumulées par la colère de Yahwè ; le « Jour de Yahwè » comportait un double aspect, l'écrasement du mal et l'établissement du yahwéisme universel, et le plus sombre des prophètes restait dans la tradition de son école en faisant luire quelque espérance parmi les désolations qu'il décrivait ; — de plus, les écrits prophétiques rapprochent souvent des fragments fort divers qui, dans la réalité, représentent des prédications éloignées l'une de l'autre qui ne se heurtaient pas comme elles le font dans nos textes. Mais il n'en reste pas moins que Sophonie semble bien être, dans l'ensemble, un disciple habile plutôt qu'un esprit original, et que les hautes idées qu'il développe n'ont pas fait sur lui l'impression profonde qu'elles produisaient dans l'âme d'un Osée ou dans celle d'un Jérémie.

Jérémie ! C'est lui qu'il faut lire si l'on veut ne pas taxer d'exagération cette remarque. On verra comment un cœur vibrant s'épouvantait au contre-coup des menaces que les troubles politiques d'alors jetaient dans l'air. Lui aussi décrit :

Annoncez-le dans Juda et à Jérusalem, — publiez-le, dites-le, — sonnez de la trompette dans le pays, — criez-le, et à pleine voix, — et dites : « Rassemblez-vous et allons — dans les villes fortifiées ». — Elevez un étendard du côté de Sion, — fuyez, ne vous arrêtez pas ! — Car le malheur, moi, — je l'amène du Nord, — et la grande catastrophe. Un lion est sorti de son fourré, un destructeur de nations a plié son bagage, — et il est sorti de sa place — pour faire de ton pays un désert...

Aux cris du cavalier et du tireur d'arc, — elle fuit, la ville entière ; — on va dans les fourrés ; sur les rochers, on monte ; toute la ville est abandonnée, — il n'y demeure plus personne. — Et toi dévastée, que feras-tu ? — Que tu t'habilles de pourpre, — que tu te pares de parures d'or, — que tu agrandisses au kohel tes yeux ; — c'est en vain que tu te fais belle : — ils ne veulent pas de toi, les amants ! — C'est ta vie qu'ils veulent — Oui, c'est comme le cri de la femme qui se tord, que j'ai entendu ; — le cri d'angoisse de celle qui enfante pour la première

ois. — C'est le cri de la fille de Sion ; elle est haletante, — elle tend les mains. — « Oh ! malheur à moi ! car mon être est à bout de forces, — devant les assassins »...

Voici qu'un peuple vient du Nord, — et qu'une grande nation doit se lever — des confins de la terre. — Arc et javelot, ils saisissent ; — ils sont cruels, ils sont sans pitié ; — leurs clameurs comme la mer grondent ; — sur des chevaux ils sont montés, — alignés comme des soldats pour la bataille — contre toi, ô fille de Sion ! — Nous en avons entendu la nouvelle ; — défaillantes sont nos mains ; — l'angoisse nous a saisis, — des spasmes, comme la femme qui enfante. — Ne sors pas dans les champs, — et sur les chemins ne va pas ; — car il a un glaive, l'ennemi, — et l'épouvante est tout alentour... (1)

Voilà des descriptions, mais qui semblent faites sur la réalité même. Car si Jérémie l'emporte peut-être sur tous les autres prophètes, c'est par la qualité de sa sensibilité qui est exquise. Il voit, il entend ces conquérants farouches qui se précipitent contre Juda ; il contemple dans la douleur les ravages qu'ils vont opérer, comme s'ils étaient accomplis ; il souffre affreusement et il gémit au spectacle des ruines qui ne sont pourtant pas encore.

Mes entrailles ! mes entrailles ! — La douleur me tord ! ô parois de mon cœur ! — C'est un tumulte dans mon cœur, — je ne puis me taire. — Car le son de la trompette, tu l'as entendu, ô mon âme ! — et les clameurs de la guerre. — Désastre sur désastre, crie-t-on ; — oui, il est ravagé, le pays tout entier ; — soudain sont ravagées mes tentes, — en un clin d'œil, mes abris de toile. — Combien de temps encore verrai-je les étendards, — entendrai-je le son de la trompette ? (2).

(1) Jér., IV, 5-7 ; 29-31 ; VI, 22-25. Il y a encore d'autres passages similaires dans les prophéties de Jérémie, au temps de Josias, prophéties qui sont groupées, à ce qu'il semble, dans les six premiers chapitres du recueil actuel. Les exégètes sont sûrs, pour la plupart, que Jérémie voulait annoncer par ces strophes si vivantes une invasion des Scythes en Juda. Mais, outre que nous ignorons si jamais les Scythes ont envahi Juda et que nous pouvons être à peu près certains qu'ils n'ont pas tenté le siège de Jérusalem, nous devons remarquer que certains traits de la description de Jérémie ne s'appliquent guère à eux. Cf., par exemple, I, 15, 17 ; VI, 2-6 (siège de Jérusalem), I, 13 (chars de guerre). Dans ces conditions, il vaut mieux penser que Jérémie, instruit par son inspiration du désastre définitif de Jérusalem qui ne tarderait plus guère, en a représenté les auteurs qu'il ne nomme pas et qu'il ne connaissait sans doute pas, sous les traits des guerriers farouches ou des soldats disciplinés qu'il avait déjà pu voir ailleurs à l'œuvre. L'exégèse qui cherche dans une prophétie la description historique anticipée d'un événement, — parfois avec le dessein inconscient d'y relever des inexactitudes, — méconnaît injustement la part des impressions et des expressions personnelles par lesquelles le prophète était condamné à rendre même les prédictions d'origine divine.

(2) Jér., IV, 19-21.

Toute cette émotion douloureuse, chez un prophète, ne peut pas demeurer stérile. Il aime son pays autant qu'aucun de ses compatriotes, et il souffrira deux fois des malheurs qui vont l'atteindre puisqu'il les a prévus dans une vision si lumineuse et si obsédante, et qu'il les verra, comme Jérémie, dans l'horreur de leur réalité. Mais pleurer n'est pas assez pour lui. Sachant que ces désastres sont le châtiment du désordre moral, il termine chacune de ses plaintes par un appel à la conversion. Car, ne le saurait-on pas par ailleurs, on devine assez que, pour ces âmes saintes, il n'y a qu'un être qui compte, et c'est Yahwè. Tous les malheurs qui menacent sont la suite des outrages qu'on lui a faits ; on ne les évitera qu'en revenant à lui repentant : lui seul, irrité, les cause ; seul, apaisé, il les peut détourner. Donc, point de recours aux alliances avec l'étranger, point de préparatifs matériels ; cela serait inefficace et la fuite même serait vaine puisque la main de Yahwè atteint partout ceux qu'elle doit frapper. La justice morale, au contraire, assurera le salut.

Ainsi, le spectacle des mouvements politiques de l'histoire n'est pour les prophètes qu'un sujet de méditations religieuses. Tout ce qui se passe sous leurs yeux, ils le rapportent invariablement à leur Dieu qui est le maître du monde Aussi, quand par delà les événements terribles qui s'annoncent, les prophètes envisagent le temps où Yahwè, ayant satisfait à sa justice et aux réclamations de la loi morale, restaurera toute chose, ils entrevoient qu'il sera cette fois le maître reconnu du monde, que la prospérité politique s'alliera à la sainteté morale, qu'il apportera dans sa souveraineté non pas moins d'exigence mais plus d'amour et qu'il appellera toutes les nations à participer à sa religion.

Ces nobles idées ne manquent pas chez les prophètes de la période présente. Elles n'y sont pas nouvelles non plus. Osée avait déjà parlé, en particulier, de l'amour de Yahwè pour son peuple ; il l'avait fait avec l'émotion qu'une âme meurtrie dans son affection la plus profonde peut apporter à parler d'amour, et Sophonie qui reprend cette idée en passant ne l'expose pas, tant s'en faut, avec le même bonheur.

Mais sur la participation future des païens au culte de Yahwè, Sophonie présente une forme nouvelle et du plus haut prix de la pensée prophétique. Isaïe lui-même, dans la grandiose prophétie du chapitre II. où il décrit la conversion des gentils, l'envisageait comme une glorification de la montagne de Sion et du temple qu'elle portait ; c'était d'elle, en effet, que les païens venant y rendre leur culte au vrai Dieu, disaient : « *Venite et ascendamus ad montem Domini, et ad domum Dei Jacob* ». Et il serait facile de citer plusieurs textes d'inspiration identique. Sophonie s'est, une fois au moins, dégagé de ce point de vue où les prophètes seuls arrivaient à se hausser mais que

les réalités de la conversion des païens au christianisme devaient montrer trop étroit encore et si généreusement élargir. Car lui ne se borne pas à dire que les peuples, ayant eu leurs lèvres purifiées par Yahwè, le serviront tous comme un seul homme et que, de par delà les fleuves de l'Ethiopie, ils lui apporteront son offrande; mais il dit encore :

Il se montrera à eux, Yahwè, — car il a défait tous les dieux de la terre ; — et elles se prosterneront devant lui, — chacune du lieu qu'elle occupe, — toutes les îles des nations (1).

Ainsi, plus de cette procession innombrable des peuples au sanctuaire de Sion, mais depuis leur pays qui n'a pas besoin d'une consécration spéciale à Yahwè, des païens adoreront Yahwè sans avoir besoin de se mêler aux Hébreux dans leur temple.

On pourra dire que cette idée était alors trop nouvelle pour avoir l'importance que nous pouvons lui attacher, qu'elle heurtait trop l'orgueil national dont les prophètes n'étaient pas dépourvus pour répondre à un mouvement important de la pensée religieuse à cette époque (2). Il est possible. Mais si isolée qu'en soit l'expression et si peu d'écho qu'elle ait alors trouvé, elle n'en révèle pas moins le terme encore lointain vers lequel, sous la poussée divine qui l'animait, s'acheminait l'idéal prophétique. Jéremie, en ce même temps, annonçait des jours où l'on ne parlerait plus de l'arche de Yahwè, où l'on ne penserait plus à elle, l'arche qui, pourtant, faisait toute la richesse et, mieux, toute la raison d'être du temple bâti pour l'abriter (3). Si Sophonie fut le disciple de Jérémie il comprit bien la pensée de son maître ; puisqu'il n'y aurait plus d'arche, à quoi eût pu servir le temple ? L'humanité serait libérée d'entraves devenues inutiles.

Cette étude commençait par le tableau très sombre de la domination impitoyable de l'Assyrie sur les nations et des luttes sanglantes que se livraient pour la conquête du pouvoir des hordes sauvages et des peuples ambitieux. Les prophètes nous la font terminer sur la vision à peine dessinée mais déjà attirante d'un avenir religieux où les peuples fraterniseraient dans l'adoration affectueuse d'un même Dieu.

(*A suivre*) Louis DESNOYERS.

(1) Soph., II, 11. La première partie du verset est corrompue en hébreu ; la traduction ci-dessus l'emprunte à la version grecque.

(2) Et l'on dira aussi que, dans Sophonie, elle est une addition, sous le prétexte très peu critique qu'une idée ne doit être exprimée que lorsqu'elle est admise par tous. Mais avant d'être courante, il faut pourtant bien qu'une idée se fasse jour.

(3) Jér., III, 16.

NOTES ET CRITIQUES

Jean Rivière. *Le Dogme de la Rédemption*, étude théologique. Paris, Gabalda, 1914, in-12, XVI 570 pages. Prix : 4 francs.

Plusieurs des chapitres de ce volume ont paru d'abord dans le *Bulletin*. Nos lecteurs ont été ainsi mis à même d'apprécier les hautes qualités qui lui assurent une valeur durable. La remarquable étude historique, publiée par M. Rivière, il y a quelques années, et devenue classique, le désignait pour écrire un exposé dogmatique encore nécessaire, en dépit de publications récentes. Par plus d'un côté d'ailleurs, spécialement par la dernière partie si neuve, tout entière consacrée aux déformations protestantes de la Rédemption, ce volume se rattache étroitement à son devancier. Le commerce assidu, à travers les dix-neuf siècles de l'histoire chrétienne, avec tous ceux qui ont dit leur mot sur ce sujet, a permis à M. Rivière de mûrir ses idées et de nous donner un livre très personnel, solidement appuyé sur les données de la tradition et qui, délaissant les questions accessoires, s'attache à concentrer la lumière sur les éléments essentiels. Quelque jugement que l'on porte sur l'œuvre, on ne pourra méconnaître le service rendu par là à la doctrine catholique et à la piété. L'idée dominante du mystère, l'aspect moral qui en fait la grande œuvre de l'amour de Dieu pour les hommes et du Christ pour Dieu, reçoit ici son plein relief que certaines expositions du dogme n'accusaient peut-être pas assez.

La première partie *Révélation du mystère* en présente en raccourci l'histoire depuis les lointaines promesses et les réminiscences plus ou moins vagues qui en conservèrent la trace dans les religions païennes jusqu'aux projets de définition auxquels le Concile du Vatican n'a pu apporter une sanction autorisée. Assurément, on ne saurait demander partout à ces pages un attrait de nouveauté : l'auteur n'avait souvent pour les écrire, qu'à se résumer lui-même. Elles se lisent cependant avec intérêt et profit, dépouillées qu'elles sont des détails de critique et des discussions qui encombrent forcément tout exposé historique étendu. M. Rivière y a d'ailleurs tenu compte des publications récentes, soit de celles qui ont projeté plus de lumière sur les cultes orientaux et les mystères païens, soit des travaux sur la théologie de s. Paul, où la pensée rédemptrice occupe une place si importante. Dans la seconde partie — je ne reviendrai pas sur la troisième consacrée aux théories protestantes — l'auteur fait plus spécialement œuvre de théologien. Il examine les divers systèmes par lesquels on a essayé d'organiser les données de la révélation et fait connaître sa propre pensée.

C'est le point délicat. Des controverses suscitées par la publication de quelques articles sur ce sujet lui ont permis de mettre au point ses

vues, de préciser plus minutieusement les rapports exacts de chaque système avec le dogme. N'ayant plus d'utilité à faire saillir, par des formules trop laconiques pour être pleinement satisfaisantes, l'essentiel d'une thèse, M. Rivière a pu distribuer avec plus d'aisance les ombres et la lumière. Sans rien atténuer de sa thèse principale sur la réparation morale, comme expression traduisant avec le plus de plénitude et de justesse la nature de l'acte rédempteur, il a donné à sa pensée sur les autres concepts, moins adéquats selon lui, rachat, sacrifice, expiation pénale, satisfaction juridique, les nuances désirables pour ôter tout fondement aux susceptibilités s'inspirant seulement du souci de sauvegarder l'orthodoxie. La discussion reste ouverte, mais, semble-t-il, dans le domaine de la libre spéculation. Peut être même, M. Rivière, par désir de dissiper toute équivoque, a-t-il insisté plus qu'il n'était nécessaire, au risque de se répéter inutilement et même d'obscurcir une pensée suffisamment éclairée déjà. C'est du moins l'impression que l'on éprouve un peu en lisant le chapitre intitulé *Essai de systématisation* après le précédent sur *la réparation morale*. Il semble parfois qu'il n'y a pas entre les deux un accord absolu. M. Rivière a eu raison d'attirer l'attention sur ces différents concepts et la nécessité de les étudier pour préciser leur contenu. On pourra trouver que telle ou telle de ses critiques est sévère, discuter certains détails ; le principe de la méthode est excellent et ses applications dans l'ensemble fructueuses. Ce n'est pas seulement en cette matière que l'influence de la prédication et de l'ascétisme, visant plus à l'impression forte qu'à l'exactitude minutieuse, s'est traduite dans les conceptions courantes, par des exagérations et des imprécisions regrettables. Les pages où M. Rivière en donne la démonstration très documentée à propos de la substitution pénale et de la prétendue peine du dam, sont à cet égard des plus dignes d'être méditées. On y verra de quel profit peut être pour une compréhension plus vivifiante et plus satisfaisante du dogme la fréquentation des vrais théologiens.

Je me permettrai seulement une remarque provoquée d'ailleurs par un regret qu'exprime l'auteur lui-même. Parlant de l'idée que se fait s. Paul de la mort du Sauveur (p. 266-7), amour généreux aboutissant à un sacrifice volontaire dans la plus parfaite obéissance, il ajoute : « Tout cela constitue devant Dieu, étant donné le rôle du Christ comme chef de l'humanité, un acte d'immense réparation, qui rétablit l'ordre surnaturel rompu par la faute du premier père. N'est-ce pas une conception organique de la Rédemption.. ? ». « Cette doctrine continue-t-il.. a été peu exploitée par les Pères mais elle n'est pourtant pas restée sans écho ». Et il en donne la preuve en citant de beaux passages empruntés à s. Irénée, Origène, s. Cyrille de Jérusalem, s. Grégoire de Nazianze et quelques auteurs latins. Il y a là une correction heureuse à l'exposé et au jugement trop sommaire dont plus haut (p. 86-90) ce que l'on appelle la théorie grecque, théorie physique ou mystique, a été l'objet. Il faut rapprocher ces deux passages pour l'apprécier plus équitablement et la reconstituer dans son intégrité Peut-être alors apparaîtra-t-elle vraiment une « conception organique de la Rédemption » elle aussi, présentant d'incontestables avantages et qui, à être exploitée plus largement, eût préservé plus

efficacement la théologie latine de certaines difficultés, au sujet, de la volonté salvifique et des problèmes connexes, où l'a engagée l'augustinisme.

Dans l'exposé qu'il en donne au chapitre III, M. Rivière se tait sur le rôle capital qu'y jouent la mort et la résurrection du Fils de Dieu. Il a trop subi là l'influence de la manière inexacte dont on la présente habituellement. Assurément dès l'incarnation, par laquelle le Verbe revêt notre humanité et se l'approprie, la Rédemption est commencée ; en droit cette humanité se trouve déjà en voie de guérison et de restauration mais, il importe de le remarquer, c'est seulement par la mort et la résurrection — réparation du péché, sacrifice, etc — que l'œuvre est pleinement et définitivement accomplie. Tout reste pour ainsi dire en suspens jusque-là, parce que c'est alors seulement que le péché et la mort — mort spirituelle et corporelle — ainsi que le démon, leur complice, sont définitivement vaincus, que la vie, allant jusqu'à la divinisation, par la grâce et la gloire, est rendue à jamais à notre humanité, *mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit*. Ainsi se fait la synthèse harmonieuse de tous les éléments essentiels du mystère, dans le plus pur esprit de la doctrine paulinienne, par application de la *récapitulation* : L'œuvre de bienfaisante obéissance et d'amour du nouvel Adam répare les fautes aux conséquences si pernicieuses du premier. M. Rivière blâme quelque part (p. 167) une expression de M. Laminne où est mis en relief le caractère comme universel que revêt, de ce point de vue, l'humanité du Christ : « Quoique la nature du Verbe soit une nature individuelle et que le Christ soit un homme distinct des autres, néanmoins cette nature humaine acquiert par son union hypostatique avec une personne divine un caractère d'universalité ». Quoi qu'il en soit des termes, il y a là, pourtant, semble-t-il, une pensée profonde qui est le principe de la théologie grecque de la rédemption et qui lui donne une ampleur grandiose dans sa simplicité. Elle en a tiré excellemment parti, c'est la nature humaine tout entière qui a souffert dans la personne du Christ, qui par suite en Lui a été tout entière rachetée, restaurée, réparée, glorifiée. Dès lors quiconque participe à cette nature humaine, participe *en droit* à tous les fruits de la Rédemption : On voit comment cela écarte d'emblée toutes les controverses sur la valeur universelle de la Rédemption, sur la volonté salvifique et ses applications : Pour se les approprier *en fait* il suffira de remplir les conditions fixées à tous par le Christ.

C'est le mérite du livre de M. Rivière de provoquer ainsi la réflexion personnelle. Il renouvelle lui-même son sujet en mettant davantage en valeur les données traditionnelles et il invite ses lecteurs à coopérer à cet effort. Ces pages d'inspiration si élevée, écrites dans une langue ferme et sobre, d'une doctrine saine, tout évangélique, contribueront efficacement, en faisant mieux connaître Notre Seigneur et son œuvre rédemptrice, à lui rattacher plus étroitement les âmes de notre temps. Elles méritent le plus chaleureux accueil.

Ferdinand CAVALLERA.

Histoire du Concile du Vatican du P. Th. GRANDERATH, S. J., éditée par le P. C. KIRCH, et traduite de l'allemand par des religieux de la même Compagnie. T. II, 2me partie, in 8, 445 p., 1911. T. III, 1re partie, 438 p., 1912. Bruxelles, lib. Albert Dewit.

La traduction du monumental ouvrage du P. Granderath suit son cours régulier, sans précipitation, mais sans arrêt. Nous voici au troisième et quatrième volumes, et peut être aurait-on pu, par respect pour nos habitudes françaises, se contenter de cette numérotation, la tomaison, comme la pagination de l'original allemand, étant suffisamment marquée à l'intérieur. Mais ce n'est là qu'un regret, d'ailleurs sans importance. Sous ses diverses numérotations, nos volumes français nous donnent l'équivalent fidèle et très fidèle de l'œuvre du P. G., et c'est là l'essentiel.

Le premier volume que nous étudions ici prend l'histoire du Concile à la constitution *de Fide*. Il en expose les origines et l'élaboration au sein de la députation de la foi, la discussion dans les congrégations générales du Concile et enfin l'adoption et la proclamation en la troisième session publique, le 24 avril 1870.

Le mouvement d'opinion auquel donnent lieu la tenue et les travaux du Concile est étudié ensuite, sous le titre d'agitation extra-conciliaire : de Rome, l'auteur nous promène successivement en France en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, où les brochures du P. Gratry, les *Lettres de Rome* de Dœllinger, la correspondance de Newman avec Mgr Ullathorne et le *Standard*, l'*Appel aux Catholiques*, furent le point de départ ou le centre de vives polémiques, où intervinrent des publicistes d'occasion, des journalistes, des évêques par des mandements ou des brochures. Nous voyons, là aussi, quels étaient, à propos des questions soulevées autour du Concile, les idées régnantes dans le public cultivé, dans les clergés des divers diocèses et finalement parmi les gouvernements, que notre ministre des Affaires étrangères, le Comte Daru voulut entraîner, un moment, à une manifestation peu respectueuse, au fond, de la dignité et de la liberté du Concile.

Avec le quatrième volume, la constitution *de Ecclesia* succède à la constitution *de Fide*, à l'ordre du jour du Concile, mais tout de suite la question de l'infaillibilité du Pape passe au premier plan. C'est autour d'elle que se fait le partage des Pères du Concile, en majorité ou minorité; autour d'elle que, de prime abord, s'engage la lutte pour ou contre son inscription immédiate à l'ordre du jour du Concile. Aux discussions engagées au sein même de la députation de la foi s'ajoutent celles qu'agitent quantité de brochures, dont quatre principales sont ici longuement examinées. Aux controverses par la plume succèdent les discussions en plein Concile, sur la doctrine de l'infaillibilité d'abord, sur l'opportunité de sa définition ensuite, puis sur les quatre premiers chapitres du schema *de Ecclesia Christi*. Le volume suivant nous en dira la fin.

Mais déjà il est aisé de deviner l'intérêt des questions ici traitées : c'est l'importante constitution *de Fide* exposée dans toute la suite de son développement depuis l'ébauche préparée par les théologiens jusqu'au vote définitif à travers les divers remaniements qu'elle eut à subir sous l'action des discussions conciliaires, c'est l'infaillibilité

du Pape, absorbant dès la première heure et soutenant pendant des mois les polémiques de presse et tous les débats du concile, amenée au point où son vote est assuré. Articles, brochures au dehors, discours, propositions au dedans du concile sont ici ou fidèlement reproduits ou minutieusement analysés et encadrés dans un récit dont le ton calme et généralement exempt de parti-pris laisse aux événements et aux hommes leur véritable physionomie. Les traducteurs se sont bornés à nous rendre en toute son intégrité le texte original dans une langue aisée et claire (1). Ils se sont contentés (2) d'ajouter au quatrième volume quelques appendices qu'on aurait voulus même un peu plus nombreux et des tables alphabétiques qui seront très appréciées de tous ceux qui, comme les historiens ou les théologiens, auront à utiliser fréquemment leur publication.

A. DEGERT.

E. KREBS. *Théologie et Science d'après l'enseignement de la Scolastique des XIIIe-XIVe siècles* (3), à propos de la *Defensa doctrinae D. Thomae d'Hervaeus Natalis* (en allemand) (*Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XI, 3-4). Munster, 1912, Aschendorff, in-8, x-77-114* pages. Prix : 6 mk. 50.

Dès le lendemain de la mort de Saint Thomas, il y eut un assez grand nombre d'écrits publiés pour répondre aux attaques dont sa doctrine était l'objet. L'un des plus importants est la *Defensa doctrinae D. Thomae*, composé par le futur maître général des Frères Prêcheurs, Hervé de Nédellec, entre 1303 et 1312, et laissé inachevé. Comme la plupart des œuvres de ce temps, il renferme des longueurs qui en rendent la publication intégrale moins utile. M. E. Krebs a étudié l'unique manuscrit connu, le Vat. lat. 817, et en extrait, en les reliant par des analyses complètes, de nombreux fragments se rapportant aux questions, alors si discutées, sur la nature de la théologie, sa valeur scientifique, son objet, son caractère spéculatif ou pratique A propos de la théologie, l'auteur étudie en même temps les problèmes analogues sur la science en général. La deuxième et principale partie

(1) On surprend bien çà et là quelque trace de négligence dans la revision du texte ou la correction des épreuves. T. III, p. 24, « elle (l'aula) ne devait pas être si grande que des personnes .. ne pussent se comprendre facilement »; p. 62, *Proaemium* pour *Prooemium*, p. 316, « Dœllinger semble par sa vouloir », mot omis; p. 368 « Manning ajoutait gravement qui lui est propre », autre mot omis; t. IV, p. 94, « Acta congregationum *generalicum* ; p. 167, « c'était .. des Orientaux » ; p. 190, objection réfutée « d'après Ballerini, Constant » pour D. Coustant ; p. 318, « les causes qui ressortissent *de* l'Eglise ».

(2) Puisqu'ils ne se sont pas interdit — et de cela je les loue — d'ajouter quelque notes de traducteur, ils auraient bien pu résoudre la question que pose la forme dubitative de la note 4, p 217, à propos de [Th.] Loyson, « c'est sans doute un frère de l'apostat ». En revanche, dans une de leur note, p. 240, il est question de « l'attachement du *bas clergé* », cette expression méprisante ne se rencontra jamais sous la plume d'écrivains ecclésiastiques.

(3) *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik.*

du travail de M. Krebs est consacrée à l'édition de ces textes. Il en a profité pour étudier ces mêmes théories, dans les prédécesseurs ou les contemporains de Hervé, de Guillaume d'Auxerre à Jean Bacon. De courtes notes et des *scholia* beaucoup plus considérables, placés à la suite des articles correspondants de Hervé, mettent ainsi le lecteur à même de suivre sur ces textes l'évolution des idées pendant plus d'uns siècle de spéculation intense. Pour plusieurs de ces vingt-sept auteur étudiés, M. Krebs a recouru aux manuscrits : Peckam, Ulrich de Strasbourg, Guillaume de Ware, Pierre Olivi, Godefroy de Fontaine, etc. (voir la liste bibliographique raisonnée des auteurs cités, p. 5-13). C'est encore une somme assez considérable de textes inédits s'ajoutant ainsi à ceux de Hervé. Dans la première partie, avec les détails utiles sur le manuscrit de la *Defensa* et son objet, M. Krebs résume, en quelques pages bien nourries, les résultats de ses recherches et retrace l'histoire de ces problèmes épistémologiques au cours de la période à laquelle il s'est restreint. Il est inutile d'insister sur l'utilité d'un pareil ouvrage et l'excellence de la méthode. Bien des erreurs courantes disparaîtraient et une vue plus compréhensive des divers problèmes que se pose la théologie serait assurée, le jour où, pour chacun des traités, on pourrait ainsi refaire, à l'aide de textes caractéristiques, de toutes les périodes, l'histoire de leur développement. Quiconque l'a partiellement essayé pour son compte a pu s'apercevoir de la nécessité urgente et aussi de la fécondité d'un pareil travail.

Ferdinand CAVALLERA.

Janet ERSKINE STUART, *L'éducation des jeunes filles catholiques*, avec une préface par A. Rosette, S. J., traduit de l'anglais. Paris, Perrin, 1914, in-12 de XI-271 p.

Depuis quelques années surtout les livres sur l'éducation en général et sur l'éducation des filles en particulier abondent en France. On ne trouvera pas cependant après l'avoir lu, qu'il fût inutile de traduire celui-ci de l'anglais. A le lire même, on aurait bientôt fait de reconnaître en son auteur un professionnel de l'éducation quand le traducteur ne nous aurait pas appris qu'il est l'œuvre d'une religieuse consacrée à l'éducation des filles depuis plus de trente ans.

Ses théories pédagogiques ne s'inspirent pas seulement d'un idéal élevé, mais aussi des conditions sociales actuelles dont aucun éducateur, soucieux de faire œuvre utile, ne saurait faire abstraction. Cet idéal lui est suggéré par sa foi religieuse : il est catholique, franchement catholique. C'est dire que dans son système d'éducation la religion n'intervient pas seulement comme un ensemble de connaissances ou de pratiques surajoutées à une formation d'abord simplement naturelle ; non, elle constitue le fond même de cette éducation, elle en est le principe inspirateur, la pensée directrice, le souci dominant. Mais *dominant* ne veut pas dire *exclusif*, et pas plus dans le livre de M. E.-S. que dans la vie la religion ne méconnaît les légitimes exigences de la nature et de la raison. Après avoir exposé ses vues sur la place et la forme à donner à l'enseignement de la religion aux diverses époques de l'éducation, elle passe en revue les études

ou connaissances qui doivent à son sens concourir à la formation de la jeune fille et bien élevée. Rien n'est omis ; formation du caractère, philosophie catholique, vie pratique, leçons et jeux, mathématiques et sciences physiques, langue maternelle, langues vivantes, histoire et art, manières et politesses, éducation supérieure. Partout apparaissent avec des aperçus judicieux, le sens de la mesure, le souci de l'utilité pratique, les suggestions d'une expérience avisée. Sur l'enseignement de la philosophie cependant, j'oserai signaler quelque imprécision à propos de la méthode à suivre ; le conseil de répartir les diverses parties entre les diverses branches de l'enseignement avec lesquelles elles auraient plus d'affinité comme par exemple la logique après la grammaire « qui doit lui servir d'introduction » me paraît très discutable surtout quand on admet que la « place véritable de la logique » est de venir « comme complément des autres traités de philosophie spéculative ». On nous dit aussi « qu'il importe surtout de prendre chaque intelligence au point où elle en est avec ses propres conceptions mentales, ses habitudes de pensée, d'attention de langage ». Mais pareille conception est-elle applicable avec l'enseignement public ou collectif, qu'on a ici surtout en vue et qu'avec raison on préfère à l'enseignement individuel ? N'est-ce pas aussi pousser bien loin la croyance à l'élasticité des méthodes que de faire entrer en ligne de compte « la trempe d'esprit du professeur » ? C'est au professeur à s'adapter aux méthodes d'enseignement, qu'impose la nature même de son objet, non aux méthodes à s'adapter à l'esprit du professeur.

Sous le bénéfice de cette réserve, je ne peux que louer le style nerveux et dense, la langue imagée et toute pleine d'heureuses formules qui donne même à des exposés pédagogiques ou techniques du charme et de l'attrait ; on ne se croirait point en face d'une traduction mais en présence d'un ouvrage écrit en notre langue. Par là le P. Rosette a tout fait pour mériter et réaliser le vœu, que lui a daigné exprimer Pie X, de voir son livre devenir « un trésor spécialement entre les mains des parents et des maîtres » et les aider « à former le cœur, la volonté et le caractère des jeunes filles pour l'honneur des familles et le bien de la société ».

A. DEGERT.

P. PIEL et A. SERRIÈRE, *Apostolat d'un prêtre lorrain ; Gustave III et la rentrée du catholicisme en Suède*, d'après des documents inédits, avec une préface de M. Mézières de l'Académie française, Paris, Plon-Nourrit, 1913, in-16 de VI-309 p.

C'est le faux titre ici qui indique le véritable contenu du volume. Gustave III y tient sans doute une grande place par la tolérance qu'il accorde au catholicisme et par l'accueil, en général favorable, qu'il fait à son représentant, mais c'est surtout l'apostolat du prêtre lorrain qui le remplit. Apostolat pénible, précaire, infertile au fond ou à peu près, mais qui n'en met pas moins en relief les multiples ressources de cet esprit ingénieux, avisé et zélé que fut l'abbé Oster ; oui sincèrement zélé en dépit de sa tendance à vouloir trop transformer en diplomate le simple missionnaire que Pie VI et la Propagande

avaient prétendu envoyer en Suède. A cette mission plus ou moins bien comprise nous n'en devons pas moins, dans les archives de la Propagande, une active correspondance d'où MM. Piel et Serrière ont tiré les éléments d'une très vivante étude, toute pleine de curieux renseignements sur la personne et la mission de leur méritant compatriote, sur les difficultés de tout genre auxquelles il se heurta, sur Gustave III et sa cour, sur l'état religieux de la Suède à la veille de la Révolution.

A. DEGERT.

René CIRILLI, *Les Prêtres danseurs de Rome*, Etude sur la corporation sacerdotale des Saliens, préface de M. J. Toutain, Paris, P. Geuthner, 1913, in-8, XI-186 p.

Sous ce titre plus piquant que révélateur, M. Cirilli, docteur ès-lettres de l'université de Rome, étudie le collège ou corporation des Saliens dont la principale fonction fut, à l'époque historique, de promener dans Rome en dansant (*salire*) des boucliers sacrés dont l'un était pour l'Etat un gage de sécurité et de grandeur. Après une étude critique des sources (écrivains anciens et inscriptions découvertes), il tâche d'en dégager tout ce qu'elles contiennent sur les origines lointaines de ces danseurs sacrés, sur leur histoire à Rome et dans les neuf ou dix villes où leur existence a été constatée, sur l'organisation et l'administration de leur collège, sur leurs attributs, missions religieuses, cérémonies et fêtes rituelles.

Par dela les textes — qu'il donne tous en appendice — il s'essaie aussi à retrouver le sens particulier du culte des Saliens, leur raison d'être, leur signification enfin et leur place dans l'histoire des religions antiques. Son opinion est que les Saliens sont une importation des corporations de forgerons de la Crète protohistorique et leurs rites des pratiques magiques ayant pour but de mettre en fuite les esprits méchants ; il l'appuie sur de sérieuses données de l'histoire des religions et il oppose aux opinions divergentes d'Helby et de Frazer des objections assez solides, pour que son livre mérite d'être pris en considération dans l'étude des pratiques religieuses de l'antiquité. Il restera, en tout cas, comme une solide et lumineuse contribution aux institutions religieuses de la Rome antique et un essai ingénieux d'exégèse mythique.

A. DEGERT.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

LES PRÉTENDUES ÉQUIVALENCES

DE LA MORALE RELIGIEUSE ET DE LA MORALE LAÏQUE

Sous ce titre significatif *Morale religieuse et Morale laïque* (1) viennent d'être publiées les conférences professées en 1911-1912, à l'Ecole des Hautes Etudes sociales : et ce titre indique clairement qu'il s'agit d'une confrontation. Mais l'originalité et l'intérêt pour nous de cette tentative ne résident pas dans ce parallélisme que nous sommes accoutumés à voir se tourner, en de tels milieux, en une apologie du laïcisme. Le but principal de ces conférences, prend-t-on soin de nous expliquer dans un très symptomatique avertissement d'éditeur, a été de mettre en lumière « la convergence et aussi le désaccord qui semblent (!) pouvoir se produire en matière de morale, et principalement de morale laïque, entre penseurs épris au même titre de sincérité intellectuelle et d'action efficace, mais se réclamant, les uns de croyances religieuses positives, les autres de la seule méthode du libre examen et de pensée libre ». Et c'est pourquoi sur quelques sujets choisis comme plus représentatifs, l'idée du bien et du devoir, le motif religieux et moral, l'acceptation de la vie, le suicide, la chasteté, la tempérance, des conférenciers ont été appelés à exposer tour à tour les solutions de la pensée chrétienne et la pure doctrine laïque. La Morale laïque fut présentée dans toute son intégrité par MM. Belot, Cantecor et Ruyssen dont le laïcisme militant ne risque pas d'être suspect, tandis que la pensée chrétienne avait pour inter-

(1) Paris, Alcan, 1914, in-8, 271 p., 6 f.

prêtes quatre protestants, MM. Raoul Allier, E. Ehrard et W. Monod, de la Faculté de Théologie protestante de Paris, et le pasteur Ch. Wagner.

Qu'il y ait quelque chose de déconcertant dans l'exposé de ces conférences contradictoires, on le comprendra aisément : il s'agit là d'une adaptation aux conditions modernes des combats singuliers d'autrefois. Mais ce qui nous paraît bien plus étrange, et combien significative, c'est la conclusion dégagée de ces travaux avec une confiance intrépide et une sérénité d'imperturbable optimisme, en des matières aussi graves. Ces leçons nous aporteraient « un témoignage positif : c'est que la collaboration est possible pour l'action pratique... entre les hommes de bonne volonté de toutes les confessions comme de toutes les opinions philosophiques » (1).

Or, quelque vifs que soient chez les catholiques ce souci de la collaboration et ce désir de l'union pratique, ils ne sauraient les vouloir, au prix du silence sur les principes. Une union dans le silence, sur des points aussi graves, serait une union dans l'équivoque, et par suite une abdication sans profit. Reste à savoir si elle est seulement possible en droit et ce qu'il faut penser en fait de ces prétendues convergences, sur le terrain pratique, de la morale religieuse et de la morale laïque.

***

La pensée en vérité est assez nette, et tout autant la difficulté dont elle prétend fournir la solution. L'on nous invite à une collaboration pour l'action pratique, par désespoir d'aboutir à une entente théorique entre les systèmes. Les séances nombreuses où furent discutées, depuis plusieurs années, et presque exclusivement d'ailleurs entre « laïques », à la *Société française de philosophie*, les doctrines morales contemporaines nous ont fourni la démonstration la plus rigoureuse et aussi la plus doulou-

(1) *Op. cit.*, IV.

reuse que je sache de ce conflit d'idées. Nous y avons vu les maîtres les plus distingués, directeurs intellectuels de notre époque, en revenir, à propos de chaque question, à l'affirmation nouvelle, impérieuse et intransigeante de leur propre doctrine morale. Que nous sommes loin de l'époque où Mgr d'Hulst dénonçait la rupture de l'unité morale (1) : la morale laïque est allée depuis s'émiettant en une multitude de systèmes. Et c'est par un véritable abus de mots que l'on nous parle de *la* morale laïque : ces systèmes ne s'accordant que sur des conclusions négatives, exclusion de Dieu, et cet accord négatif étant manifestement insuffisant pour assurer l'unité d'une doctrine. Et puisque ces divergences théoriques demeurent irréductibles, on propose avec insistance aux esprits religieux, et tout autant aux laïques dissidents, de se réunir dans l'action morale, dans l'action pratique. Aux désaccords de la pensée pure, on nous demande de superposer ou d'opposer l'uniformité de la vie.

De divers points de l'horizon philosophique, en effet, la même invitation nous arrive : adaptation moderne du rationalisme kantien à la neutralité scolaire, sociologisme, pragmatisme, nous convient, chacun à leur façon, à désolidariser la morale d'avec une métaphysique, une cosmogonie, ou une doctrine religieuse. L'unité morale, la conscience commune dont on parle tant aujourd'hui, il faudrait la chercher dans les conclusions pratiques, non dans les principes. De là cette sorte d'indifférence en matière philosophique à laquelle on veut nous rallier. A la formule ancienne : Toutes les religions sont également bonnes pour le salut, on ajoute l'axiome nouveau : Toutes les morales se valent pour la pratique. Et c'est bien là le sens de ces prétendues « convergences ». Rationalisme kantien et positivisme sociologique se rencontrent et s'accordent dans

(1) *Conférences*, 1891, 2e Confér.

cette affirmation du relativisme des doctrines, et de la priorité de la pratique ou des exigences de la vie.

C'est à cette conclusion commune que nous conduisent ces divers systèmes : pour eux, bien que pour des raisons différentes, les divergences théoriques demeurent sans effet. Pour l'un, l'indépendance de la pratique résulte de la critique philosophique; pour l'autre, elle provient des exigences de la méthode scientifique qui prend les faits pour acquis et définitifs, avant d'en essayer une explication théorique. Les doctrines morales, issues plus ou moins directement du kantisme, veulent que l'action se légitime par elle-même, dans le silence, le dédain, ou l'impossibilité d'une doctrine métaphysique ; le système sociologique, accepte sans doute l'existence des théories morales, mais comme postérieures aux faits : secondaires, dérivées, et d'ailleurs sans valeur critique. D'autres, plus étonnants encore, mélangeant à doses inégales relativisme kantien et relativisme positiviste affirment bien la priorité et la divergence des théories, et nient leur opposition pratique : toutes, à leur façon, sont des affirmations de neutralité ou d'impuissance philosophique.

On sait comment cette conception de la neutralité religieuse fut d'abord le résultat d'une organisation politique ; tactique de politicien en effet (1), et non conséquence logique d'un système. L'Ecole publique, pour se maintenir sur le strict terrain de la neutralité, devait renoncer à tout enseignement théorique en morale. « Le postulat qu'il fallait nécessairement poser était celui-ci : la morale, en ce qu'elle a d'essentiel, est sans liaison nécessaire aux croyances, c'est-à-dire aux bases religieuses ou philosophiques. Il le fallait nécessairement puisqu'on devait se passer de la morale religieuse et non pas la remplacer » (2). D'où

(1) On sait que telle est par exemple l'interprétation donnée par M. Viviani, de la forme négative de la laïcité (neutralité), à ses débuts.

(2) Delvolvé *Rationalisme et tradition, Recherches des conditions d'efficacité d'une morale laïque.* Alcan, 1910, p. 6.

les directions données par les circulaires Ferry aux instituteurs, 1883, 18 janvier 1887, pour s'en tenir à l'enseignement des vérités pratiques, aux « devoirs qui rapprochent les hommes », « aux règles élémentaires de la vie morale qui n'en sont pas moins universellement acceptées que celle du langage et du calcul » (1). C'était bien la coupure très nette entre la délimitation des devoirs et leur démonstration théorique.

Mais le désarroi n'était pas moins grand dans les classes intellectuelles de la société, et pour y remédier, c'était au même traitement, en vérité fort simple, qu'en appelaient des esprits d'ailleurs éclairés, comme Edouard Rod dans son livre sur le *Devoir présent* (2), les fondateurs du Bulletin de l'Union morale, M. E. Boutroux, dans un avant-propos à un volume de conférences sur la *Morale sociale* (3), M. Bernès, dans une étude sur l'Unité morale, M. Rauh, avec sa théorie de l'*Expérience morale* interprétée par l'honnête homme ; plus récemment, M. Jacob, dans le volume intitulé : *Devoirs* (4), et M. Lalande, dans un *Précis raisonné de morale pratique,* pour ne rien dire des nombreux auteurs de manuels élémentaires ou d'enseignement secondaire.

Sous l'influence plus ou moins profonde du rationalisme kantien, tous s'accordent, dans l'affirmation d'un effort initial pour mettre en commun, dès le début de la recherche, les vérités pratiques traditionnelles. Pour eux, l'unité morale, si elle est possible, sera un résultat, non un point de départ : l'action demeure, non pas seulement l'objet de la morale, mais « le ressort et l'instrument d'élaboration ». « C'est en travaillant à la réalisa-

(1) Cf. dans le même sens Lapie, *Pour la Raison*, Cornély, 1902, p. 64-72. — F. Buisson, *La foi laïque*, Hachette 1912, « L'intuition morale », p. 2-14.

(2) Paris, 1892.

(3) Alcan, 1899, III-XI.

(4) Cornély, 1908.

tion du bien que nous arrivons peu à peu à le définir » (1). L'action, par ses exigences croissantes, serait la véritable créatrice de la paix morale. Pour se guider, M. Jacob déclare avoir constamment suivi d'aussi près que possible le sens commun, ou plus précisément la pensée morale commune aux hommes de toute classe qui, sans être philosophes, réfléchissent sur le sens et les obligations de la vie » (2). Et M. Lalande, en présentant le « tableau des recettes pratiques en vue de l'éducation », écrit que ce tableau exprime non les dogmes d'une école philosophique ou d'une religion, mais ce qu'il y a de commun dans toutes nos prescriptions morales, quel que soit le système métaphysique ou religieux auquel on le rattache. » A son sentiment, peu importe les divergences des systèmes : « cela ne touche que peu ou point au tableau des vices qu'ils proscrivent ou des devoirs qu'ils commandent » (3).

Ainsi il existe bien une continuité de direction dans l'effort de ce moralisme. C'est bien cette continuité qui s'affirme à nouveau dans les leçons qu'on prétend dégager de cette confrontation récente entre la *morale religieuse et la morale laïque*. Et c'est pourquoi nous estimons que cet appel à la neutralité philosophique en vue de la réconciliation pratique ne laisse pas que d'être fort dangereux.

Saisissons bien l'impossibilité de cette séparation des devoirs pratiques d'avec leur fondement. Car si l'on entend demeurer pratique. on prétend aussi rester rationnel. Il faut énumérer les devoirs : même, on reconnaît qu'il est nécessaire de les justifier. Compromettre le rationalisme serait d'ailleurs, du même coup, compromettre et dénaturer la laïcité, et des empiriques décidés comme M. Dur-

(1) Boutroux, *op. cit.*, III.
(2) *Op. cit.*, p. VI.
(3) M. Delvolvé signale que cette même tendance se dégage nettement de l'enquête sur l'*Éducation morale dans l'Université*, Alcan, 1901, présidée par M. A. Croiset.

kheim inscrivent cette profession de rationalisme sur la bannière de leur « foi laïque » (1). Or, comment ne pas voir qu'introduire la justification rationnelle aboutit à soulever les problèmes éternels, inhérents à l'exercice de la raison. « Vainement, écrit M. Fouillée, on nous invite à délaisser pour les questions pratiques du jour la paix des questions éternelles. Dites plutôt le tourment des questions éternelles. Les problèmes du jour ne peuvent vraiment se résoudre qu'en vertu des raisons qui les dépassent : l'actuel dépend du perpétuel » (2). C'est qu'en effet, ajoutera-t-il, dans une formule qui rappelle de près celle de saint Thomas (3), toute détermination pratique implique une spéculation en acte ». Ainsi aucun problème moral ne peut se résoudre, ni se comprendre, ni se justifier que par son rapport à l'absolu.

Cette mutilation artificielle qui séparerait la pratique de la théorie, la vie de la doctrine, est donc chose impossible. « Le devoir est un ordre, par suite, il se démontre, il ne suffit pas de le montrer pour le faire accepter », disait déjà M. Liard en 1883 (4). Pour demeurer fait rationnel, comme Kant le veut lui-même, le devoir doit être tout pénétré d'intelligibilité. Et pour s'imposer à la pratique, malgré les répugnances de la volonté, il doit apparaître baigné dans la lumière. Or, lumière et démonstration dans l'ordre intellectuel ne peuvent être que du domaine métaphysique.

Seul, d'ailleurs, cet accord sur les principes est capable d'assurer les « convergences » pratiques. La paix morale, Ollé-Laprune le démontrait fortement dans une brochure qui demeure toute d'actualité, est une résultante de la paix intellectuelle.« Tout accord des volontés suppose au moins une idée commune et nous devons dire que l'unanimité

(1) Cf. *Règles de la méthode sociologique*, Alcan, 1902, VII.
(2) Cf. *Morale des Idées-forces*, Alcan, 1908, XXVIII.
(3) *Summ. Th.* I, q. 79, a. XI et XIII.
(4) Cf. DELVOLVÉ, *op. cit.*, p. 14.

morale sans accord intellectuel est une chimère » (1). « Penser de même sur certains points essentiels, avoir les mêmes notions élémentaires, admettre les mêmes solutions des questions principales et vitales » (2) : voilà bien les exigences de l'union morale : et elles sont d'ordre intellectuel : *penser* de même, pour *agir* de même : l'*unité* intellectuelle comme seul vrai point d'appui de l'*union* morale.

Nierons-nous donc totalement que l'action soit créatrice de paix intellectuelle et d'accord avec les esprits ? L'Évangile et à sa suite les docteurs chrétiens ont mis en lumière la loi en vertu de laquelle la pratique du bien est déjà une marche vers la vérité ; et non pas seulement en raison des dispositions morales qui favorisent cette œuvre d'éclairement : mais parce que l'action bonne implique cette « spéculation en acte » dont on a parlé, et que l'analyse amène à dégager. De la vie morale peut sortir la doctrine morale, parce que, inaperçue peut-être, mais réelle et efficace, la doctrine était déjà dans la vie. La pensée implicite dirigeait l'action.

Et cette nécessité d'une intelligibilité des devoirs en fait s'est imposée à toutes les doctrines issues du moralisme kantien. Sans doute Kant sépare la morale de la métaphysique de la raison pure ; mais c'est, comme le lui reprochent les empiriques, pour lui substituer une autre métaphysique, théorie générale du devoir, avant la détermination pratique des devoirs, l'analyse des concepts sur lesquels repose l'action morale (3) : il se meut ainsi dans l'absolu, le devoir, la vertu, avant de passer au relatif ; il développe la série des exigences de la raison pratique, avant de les appliquer à la matière concrète de la vie.

Tous les manuels imprégnés de sa doctrine procèdent de même et par une impérieuse nécessité. Il faut bien, avant

(1) Cf. *Les Sources de la paix intellectuelle*, Belin, 1892, p. 13.
(2) *Ibid*, p. 3.
(3) Cf. Duprat, *La Morale*, Doin, 1901, p. 48.

d'entrer dans le détail des devoirs, en exposer les principes directeurs : et les premiers chapitres sont d'allure et de contenu nettement métaphysique. M. Jacob, par exemple, consacre trois études préliminaires à définir les relations du moral et du social, le sens et la valeur de l'autonomie, les rapports du savoir et de la moralité. Plus caractéristique encore est, à ce point de vue, le *Précis raisonné de morale pratique*, de M. Lalande. Ici encore, au début de l'œuvre, trois chapitres sur la morale, le moral et la conscience, la morale et le bonheur, où les plus hautes questions métaphysiques reçoivent au passage et au moins implicitement une solution. Et il est vrai que kantisme, positivisme, théorie spencérienne, interviennent tour à tour : en vérité, comment éviter de telles incursions, quand on s'est proposé d'écrire un Précis *raisonné*, et où découvrir des raisons, sinon dans une région supérieure aux faits ?

Et il n'y a pas jusqu'à la pratique scolaire de l'enseignement moral, même sous sa forme de neutralité primitive, qui n'impliquât une vraie métaphysique : doctrine de l'intuition, affirmation d'une évidence immédiate des principes rationnels, en morale, au-dessus des écoles et des systèmes, aperception immédiate et universelle des conclusions dans ces principes. La démonstration théorique était, pensait-on, rendue inutile, par l'évidence même des vérités. Ainsi sous toutes ces formes, dans l'appel à la collaboration sociale, dans l'enseignement secondaire, comme à l'école primaire, le « théorique », le « métaphysique », ainsi exclu prenait sa revanche et s'introduisait avec la première affirmation sur la direction à donner à la vie.

Une autre doctrine contemporaine a tenté d'échapper par une autre voie à ces difficultés. Elle reconnaît qu'introduire l'esprit critique, c'est ouvrir toute grande la porte aux divergences individuelles ; la libre pensée dont on se réclame est nécessairement créatrice d'individualisme : à l'esprit critique on veut donc opposer l'esprit positif. C'est sur l'acceptation des faits qu'il convient d'établir l'accord

des esprits : seule, la science, par son impersonnalité, par son objectivité, est susceptible de conjurer la crise morale. En morale, comme ailleurs, il faut partir des faits, des faits observés et indiscutés : les lois morales, construites par induction, comme les lois de la nature physique, obtiendront le même assentiment unanime des esprits (1). Et l'Ecole sociologique s'efforce d'élever cette science des faits moraux, non pas pour arriver par elle à une métaphysique, mais pour l'exclure définitivement.

Dans cette doctrine, les divergences théoriques des systèmes moraux sont aussi jugées sans valeur. On remarque avec complaisance que ces systèmes, quelque différents qu'ils soient, aboutissent à la reconnaissance des mêmes devoirs, qu'ils se rencontrent dans les affirmations de la conscience morale commune (2). Et l'on en conclut que les théories représentent en morale des superfétations, élaborations de philosophes qui surajoutent des interprétations aux faits moraux, comme d'autres superposent des hypothèses aux réalités scientifiques : au fond exercice de virtuosité philosophique, gymnastique de l'esprit dans l'abstrait, bien au-dessus du réel et sans danger pour lui. Et c'est pourquoi M. Lévy-Bruhl, après M. Durkheim, qui nous imposent comme règle morale l'acceptation des règles actuelles de notre milieu social, la soumission aux faits de notre époque aux jugements pratiques de la collectivité, estiment que cette soumission morale n'a rien à craindre de la critique. La philosophie jouit, en ces matières, selon eux, d'un privilège incomparable et combien heureux ! Si elle ne fonde pas la morale, du moins elle ne peut rien pour la détruire (3). Et nous voici revenu, par un autre détour, sous l'influence du positivisme, à la même affirmation, mais

(1) Cf. DUPRAT, *op. cit.*, p. 17.

(2) Cf. LEVY-BRUHL, *La Morale et la Science des mœurs*, 1903 p. 36-38, et *De la Méthode dans les sciences*, Alcan, 1909 p. 296. 301. 306.

(3) *La Morale et la Sc. des m.* p. 140 et *Rev. phil.* 1906, juillet 1906, p 2, et *Mét. d. les Sci.* p. 299.

cette fois plus radicale encore : la vie morale, la pratique, est indépendante de la doctrine métaphysique.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la valeur de la méthode sociologique. Mais comment ne pas souligner que le choix de cette méthode implique une solution réfléchie, et combien radicale, du problème métaphysique. Ce n'est pas en passant, et par prétérition, que les droits de la raison ont été écartés, mais en vertu d'une doctrine. En réalité, le positivisme représente un dogmatisme énorme et simpliste tout à la fois, un dogmatisme qui relie l'homme à l'univers et dans le sociologisme, la loi morale à la loi physique, la nature sociale à la nature tout court, par affirmation du même déterminisme : une même réalité, et par suite une même méthode pour l'étudier. Ici aussi la méthode est commandée par la doctrine.

La réalité morale doit donc s'étudier du dehors, parce qu'elle vient du dehors; la soummission de l'individu à la société s'impose, en fait, en raison du déterminisme social, en droit, en vertu des origines de la moralité. Loin de se légitimer par elle-même, et de s'imposer à nous *vi propria*, comme on nous l'explique, la pratique morale est sous la dépendance étroite d'une conception de la morale ; et celle-ci est en étroite connexion avec une théorie de la raison et de la nature. Et l'on nous dit gravement qu'il n'y a pas là de système métaphysique. A ce compte où donc en rencontrerons-nous! (1)

Mais s'il était vrai que des doctrines morales différentes concordent dans l'affirmation de même devoir pratique, comment l'expliquer ? Sans doute par un infléchissement momentané de la logique, par la nécessité de ne pas heurter cette conscience commune, sorte d'hommage involontaire rendu à la morale vraiment naturelle, à celle qu'affirme le genre humain, le meilleur, le plus sûr des philoso-

(1) Indiquons seulement qu'à la base de tout on introduit furtivement un absolu . La Société a une valeur *absolue*, pour tout utilitariste ; une valeur *sacrée* et *divine*, pour M. Durkheim.

phes, du moins en ce qui concerne les exigences essentielles de la vie intellectuelle et de la vie morale. La morale naturelle, et cette conscience commune qui l'exprime, font ici office de redresseur d'erreurs en ces matières. La puissance, l'évidence de la vérité, et aussi la logique impliquée par la vie, s'opposent ainsi victorieusement à la logique des faux systèmes.

Mais qu'il y ait, non pas par accident et sur quelques points, mais d'une manière normale et pour l'ensemble des devoirs, non point par infléchissement de logique, mais par défaut d'efficacité, une convergence habituelle, en matière pratique, des systèmes moraux différends : voilà ce qu'il faut nettement, résolument nier. Non, les idées ne restent pas inertes : mais actives ouvrières elles sont l'instrument véritable, au service de la liberté, de notre grandeur ou de notre déchéance morale, de notre union ou de notre désaccord social. Les forces peuvent être provisoirement suspendues, mais le moment viendra où de tout leur poids elles agiront sur la conduite. Spencériens, nitzchéens, kantiens, solidaristes, individualistes, libertaires, ne se heurteront pas seulement, et avec quelle violence, dans la région de l'abstraction : toute l'opposition des systèmes se projettera bruyamment, inévitablement, dans la lutte pour la vie.

Un exemple, un seulement pour abréger, en fournira, et croyons-nous jusqu'à l'évidence, la démonstration concrète.

∴

Choisissons pour cette confrontation entre morale religieuse et morale laïque un de ces faits ostensifs, pour parler comme Bacon, où le conflit des deux doctrines s'accuse avec une particulière acuité et une gravité exceptionnelle : la question du suicide.

Que la morale religieuse et pour couper court à toute équivoque, que la morale chrétienne interdise de façon absolue, et même en présence des plus grandes épreuves, le sacrifice volontaire de la vie par le suicide, on le sait assez

pour qu'il soit inutile d'y insister. Et l'on sait aussi qu'en dehors des raisons adventices, cette interdiction s'appuie directement sur un dogme : celui de la création. Dieu étant souverain Maître de la vie, puisqu'il l'a créée, celle-ci est un dépôt sacré chez l'homme; à celui qui l'a donnée seul il appartient de la reprendre, comme il veut et quand il veut. De plus, sortie de Dieu, la vie va vers Dieu. Ainsi par son origine et par sa fin, l'homme, dès lors qu'il est une créature, ne peut avoir de pleine autonomie. L'interdiction du suicide est donc absolue, comme absolu est le droit de Dieu (1).

Toute autre est la solution du naturalisme. Si la recherche du plaisir immédiat ou calculé représente bien la loi de la vie, dès lors qu'elle est impossible, la vie a perdu désormais sa valeur : s'évader constitue donc un droit, et pourrait même passer pour un devoir, si le devoir trouvait place dans une telle morale. Mais aussi pas davantage il n'y a place pour le devoir de vivre. La porte demeure donc ouverte à qui n'est plus retenu par l'espérance du bonheur.

L'utilitarisme social ne paraît pas plus fondé à promulguer une telle interdiction : et M. Cantecor le démontre surabondamment (2). Dire que l'individu est subordonné à la société ne signifie pas sans doute, dans cette doctrine, qu'il n'a plus aucune valeur personnelle. Mais M. Belot, dans sa défense de l'utilitarisme (3), soutient que le suicide est une action mauvaise parce qu'il est de sa nature nui-

(1) M. Cantecor qui reconnaît le *fait* de l'interdiction du suicide par l'Eglise catholique, conteste. en droit, la logique de cette défense. Si la volonté de Dieu est sacrée, il faudrait selon lui, accepter en même temps que la vie, la misère et la maladie, qui viennent également de lui : donc ou le devoir de tout accepter ou la possibilité de tout refuser. D'ailleurs la volonté vraie de Dieu ne pourrait se reconnaître qu'à ce signe : l'impossibilité pour nous de nous y dérober. Cf. *Morale relig. et laïq.* p. 190-191. Inutile de faire remarquer qu'une telle difficulté n'a de valeur que dans une doctrine nettement fataliste. L'interdiction du suicide et le devoir de combattre la maladie sont donc d'une pleinecohérence logique.

(2) Cf. p. 198-200.

(3) Cf. *Etudes de morale positive*, Alcan. 1907. « Le suicide »

sible à la société et que la société s'y oppose délibérément et constamment. Et M. Cantecor de remarquer avec beaucoup de raison qu'il serait en vérité difficile, sinon impossible de prouver qu'en fait tout suicide nuit à la société, les suicidés étant des faibles et révèlant par leur suicide même quelque tare morale. « M. Belot maintient seulement que ces suicides sont une offense à la société, parce qu'ils constituent un blâme et révèlent un défaut de confiance. Mais on avouera que si le suicide n'est au fond qu'un manque d'égards pour la société, il est un péché bien véniel » (1). L'utilitarisme n'est donc pas fondé, de par ses principes, à le condamner toujours et pour tous.

Le sociologisme de M. Durkheim peut-il apporter une solution impérative? On sait comment celui-ci, par application des règles de sa méthode à un cas spécial, a été amené à conclure que le suicide est un fait anormal : en effet il est réprouvé de façon constante dans la société moderne et les sociétés antérieures ; d'ailleurs la rapidité même de son accroissement en notre siècle indique bien qu'il s'agit d'un crise sociale, les changements réguliers de structure sociale s'accomplissant toujours avec lenteur. Le suicide, fait anormal, est donc pathologique et par suite immoral (2).

De cette interprêtation M. Bayet a fait une critique très aigüe et même à sa manière un peu outrancière. Rejetant d'abord le principe de classification établi par M. Durkheim, il se refuse à identifier le fait général et le fait normal, cette identification ne permettant plus de distinguer l'ascension de la chute, l'acte héroïque d'avec le crime (3). De plus la condamnation du suicide dans le passé ne permet de rien préjuger, dans une morale de l'évolution : pourquoi l'idéal moral n'évoluerait-il pas dans un autre sens? Enfin le sui-

(1) *Loc. cit.*, p. 202.
(2) Cf. *Le suicide*, Alcan, 1897.
(3) Cf. *L'Idée de bien*, Alcan, 1908, p. 40-47, 158-170.

cide ne lui paraît nullement contraire à la religion de l'humanité : « Si la personne humaine est la chose sacrée entre toutes, comment ne pas sacrifier à sa dignité l'existence même. Quoi de plus conforme à la religion de l'humanité que de se donner la mort, pour éviter quelque grave déchéance physique ou morale ? » Et loin d'estimer le suicide un acte d'impiété, n'y pourrait-on pas voir « le plus beau sacrifice qu'on puisse faire à cette religion ? »

Sans aller jusque là, selon M. Bayet, la sociologie est encore beaucoup trop jeune pour nous fournir sur ce sujet un renseignement positif : et en attendant l'époque encore fort lointaine où elle sera autorisée à nous donner une réponse, ce silence de la science laisse entière la liberté des individus (2). Et comment, la sérénité de cette résignation à l'ignorance sur un tel sujet ne remplirait-elle pas le cœur d'épouvante ?

L'idéalisme moral apportera-t-il du moins des raisons décisives de cette interdiction ? Telle n'est pas la pensée de M. Cantecor. Selon lui, « l'idéalisme ne va pas à moins qu'à autoriser le suicide en un assez grand nombre de cas et à le rendre même obligatoire en certains autres » (1).

D'abord, dit-il, si je ne m'appartiens pas du fait que j'ai une œuvre à accomplir, dès que cette œuvre devient impossible, ma liberté est reconquise. S'attacher à la vie, quand elle a perdu ainsi tout son prix, « ce serait déraisonner. » Et dans bien des cas, l'œuvre devient impossible, à moins de prétendre imposer à qui n'a plus la force d'être un homme l'obligation de devenir un héros ou un saint. La liberté est rendue à l'homme, par son impuissance devant l'idéal. Et M. Cantecor ajoute que le suicide peut être obligatoire, comme l'avaient vu les stoïciens, pour échapper aux dégradations de la vieillesse ou des passions mauvaises. Ainsi Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle, à qui ne

(1) *Op. cit.*, p. 171.
(2) Cf. *Op. cit.*, p. 197.

sait pas se garder de cette dégradation « conseillent de s'en aller pour ne pas déshonorer en lui l'humanité. »

Cette conclusion, les stoïciens de notre époque n'hésitent pas toujours à l'accepter pleinement. Et M. Cantecor tient à déclarer que le suicide n'est pas *en soi* une action criminelle, mais seulement en certaines circonstances. « D'ailleurs, tout en réclamant pour l'homme, le droit de renoncer à la vie, ou même à la manière des stoïciens, en lui en faisant parfois un devoir, je reconnais volontiers qu'il n'en faut pas abuser » (1). Ainsi, c'est tout ce que le rationalisme moderne, sous sa forme la plus élevée, trouve à proscrire : l'abus du suicide (2). Et n'est-ce pas après tout la conséquence assez logique de l'affirmation de cette pleine autonomie, de cet individualisme hautain, de cette raison orgueilleuse, qui, en fait, s'écroule devant les épreuves de la vie ? (3).

D'autres, moins intrépides, enseigneront qu'il faut porter le fardeau, en se résignant. L'« éternelle nécessité de la résignation » : voilà tout ce qu'on trouve à dire à des jeunes filles, futurs professeurs, pour les attacher à l'accom-

(1) *Ibid.* p. 204.

(2) M. Lalande *op. cit.* n'accepte-t-il pas la légitimité du suicide et ne s'en sert-il pas pour une apologie du sacrifice quand il écrit n° 36 de son questionnaire : « Il vaut mieux perdre la vie que de perdre ce qui lui donne sa valeur » — et plus loin : « On a vu très souvent des hommes risquer leur vie et même la sacrifier volontairement pour leur patrie, pour leurs croyances... ; bien plus, on en voit même qui renoncent à vivre et qui se suicident pour des raisons futiles... A plus forte raison n'est-il donc pas impossible de sacrifier sa vie à quelque chose de plus important qu'elle. »

(3) Sans doute, Kant interdit rigoureusement le suicide, dans sa *Doctrine de la vertu*, et cela en vertu de son principe que la personne humaine a une valeur absolue. Mais cette valeur absolue, acceptée comme un postulat, n'est pas légitimée ; et l'on comprend aisément pourquoi, après la critique de la raison pure. Les empiriques objectent que la valeur de la personne est essentiellement relative au développement des facultés, au milieu. D'autres distinguent sans qu'on puisse comprendre cette distinction dans une doctrine positiviste entre l'individu (relatif) et la personne (absolue). Que peut valoir, en fait, cette distinction, d'ordre tout abstrait, pour la conduite de la vie ?

plissement des hauts devoirs de l'existence : se résigner, en se réfugiant, selon le conseil de Flaubert, dans le monde artificiel des images, se consoler, avec M. Jacob, par cette pensée que « si le fardeau paraît pesant, rappelons-nous que nous n'aurons pas à le porter bien loin » (1) : c'est le suprême conseil de la sagesse moderne, pénétrée de laïcisme.

Mais n'y a-t-il pas une vérité douloureuse et profonde dans la remarque de M. W. Monod : « la distraction et l'oubli ne sont que la menue monnaie du suicide? » L'idée ne viendra-t-elle spontanément, pressante, de laisser la monnaie pour la pièce? Et si le fardeau à porter paraît vraiment trop lourd, la tentation ne deviendra-t-elle pas aussi trop grande d'abréger le temps de la route?

Et croirait-on vraiment plus efficace une interdiction du suicide, appuyée comme le font MM. Rey et Dubois, dans des *Leçons de morale* pour les écoles normales, sur l'amélioration du « régime » et de l'état social actuel? « On peut accorder, écrivent-ils, que dans certains cas historiques le suicide pouvait être considéré comme un devoir social. Il était impossible [au stoïcien] d'accomplir son devoir social dans le milieu ou il vivait. A la corruption, à la lâcheté universelle, il pouvait répondre par un acte de courage, pouvant déterminer chez certains une régénération morale. Mais à notre époque le régime est tel que chacun, individu émancipé et conscient, peut travailler au triomphe du bien »... (2) Le devoir de mourir d'autrefois s'est mué en devoir de vivre, en absolu, par le changement de milieu. A ceux qui souffrent, qui se désespèrent, on offre pour consolation les bienfaits de la civilisation ambiante ! Croit-on vraiment qu'en dehors des livres de telles raisons puissent retenir longtemps le malheureux sur la pente où le pousse sa misère ou sa souffrance?

(1) Cf. *Devoirs*, p. 181.
(2) Paris, Paulin, 1906 p. 40.

Nous pourrions prolonger, en nous aidant des travaux récents, cette confrontation de la morale religieuse et des morales laïques sur la question du suicide. Mais cette tâche nous semble vraiment inutile. La conclusion s'impose avec une suffisante évidence. Seule, reconnaît M. Cantecor, la morale religieuse est en état d'interdire rigoureusement le suicide (1). Et M. James avait déjà souligné (2) que, pour le sentiment comme pour la pratique, « un abîme sépare la résignation terne et sans joie du stoïcien et le bonheur passionné du chrétien fidèle ». En rappelant opportunément ce témoignage (3). M. W. Monod a raison d'écrire dans une excellente conférence sur l'*acceptation de la vie* qu'il n'est pas question pour le chrétien d'acceptation de la vie, mais d'apologie de la vie, *de victoire et de survictoire*, selon l'expression de Saint Paul : « Dans tous ces combats nous restons vainqueurs, grâce à celui qui nous a aimés, car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie... ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre Seigneur » (4).

* * *

Qu'on cesse donc de nous parler de ces équivalences entre morale religieuse et morales laïques. L'aspiration à un accord pratique, malgré la différence des théories, demeure autant qu'autrefois une « chimère ». Sur la question la plus fondamentale, celle du devoir de vivre (5), point d'appui et condition de toutes les autres obligations, la divergence est absolue, irréductible, on l'a bien vu. Que si d'ailleurs les systèmes moraux ne déroulent pas leurs conséquences extrêmes, par un secret effroi devant leur gravité ou par l'évidence de leur immoralisme, il se trouvera tou-

(1) *Loc. cit.*, p. 181.
(2) *L'Expérience religieuse*, Alcan, 1906, p. 36.
(3) *Mor. rel. et mor. laïq.*, p. 17.
(4) *Epist ad Rom*, VIII, 37.
(5) M. Cantecor écrit justement : « Avons-nous le devoir de vivre, voilà donc la seule question. ».

jours des esprits plus intrépides pour obéir jusqu'au bout à cette logique de l'action.

Si l'on objectait par hasard qu'il s'agit, avec la question du suicide, d'un cas exceptionnel, et par suite sans valeur suffisante pour la démonstration de cette opposition pratique des systèmes, la réponse serait en vérité bien aisée. En raison même de sa gravité, ce cas n'en est que plus révélateur de l'absolue divergence pratique, suite nécessaire de la différence des théories; au surplus et on le comprend, il n'est pas possible que le désaccord sur la conception même de la vie, et sur le devoir de vivre, n'ait pas son contre-coup sur la détermination des autres devoirs. Ajoutons enfin qu'il serait facile de prolonger et de varier la preuve, en variant les exemples, et en faisant porter l'enquête pour s'en tenir à un seul cas dans chaque catégorie de devoirs sur les solutions qui concernent par exemple le mariage, la charité sociale, si on en avait ici le loisir.

Qu'on n'apporte plus donc, pour rassurer les consciences, et en faveur des morales laïques, cet argument qu'elles conservent le meilleur de l'admirable code moral imposé par la morale chrétienne. Car les morales les plus révolutionnaires se réclament, en fait, de ce « conservatisme ». Qu'on nous démontre d'abord, si l'on peut, qu'il y a entre elles ces convergences pratiques dont on nous parle. Et si elles existaient vraiment et pleinement au prix d'une contradiction flagrante, ne serait-ce pas la preuve que les lois de la morale chrétienne sont celles-là mêmes qui sont le mieux adaptées au perfectionnement de la vie individuelle ou à la prospérité sociale ? Et ne serait-ce pas aussi la preuve, comme les empiriques le reprochent obstinément et avec infiniment de raison au moralisme kantien (1) que ce qu'il y a de meilleur dans ces morales n'est que du « christianisme déguisé » ?

Georges MICHELET.

(1) Cf. BAYET. *La morale scientifique*, p. 74. N'a-t-on pas écrit que pour constituer le moralisme k ntien, il avait suffi d'une « paire de ciseaux » ?

LE RÈGNE DE JOSIAS, ROI DE JUDA

637-607 AVANT J.-C.

(Suite et fin) (1)

III. — Le mouvement religieux au temps de Josias.

Les prophètes pénétrés de ces hautes idées n'étaient pas fort nombreux Mais leur action ne résultait pas de leur nombre ; elle s'exerçait plutôt par la valeur morale et par l'éloquence intrépide de quelques personnalités.

Le nombre appartenait à leurs adversaires (2). C'était d'abord la masse du peuple de Jérusalem et de Juda. Dans ce milieu très attaché à ses usages et plus vite gagné qu'on ne pourrait penser par les fluctuations et les engouements de la mode religieuse, les prophètes n'étaient ni compris ni écoutés. Ils l'étaient moins encore et, de plus, ils étaient combattus dans les milieux dirigeants. Jérémie se plaint souvent de l'hostilité et de l'inintelligence qu'il y rencontrait.

Le roi d'abord et sa cour sont des ennemis pour lui. Josias ne fut pas dès le commencement de son règne le prince d'un yahwéisme rigoureux qu'il devait se montrer après la découverte du Livre de la Loi. Encore enfant en arrivant au pouvoir, il écouta fatalement les conseils de ses grands (3). Or, depuis le règne de Manassé, que deux années à peine séparaient du sien, la cour s'était laissée envahir par la civilisation et les idées assyriennes. Elle s'habillait comme on le faisait à Ninive (4) et elle vénérait les divinités qu'on y adorait. Sa politique s'inspirait peu des conceptions des prophètes ; les intérêts humains la dominaient et elle ne se servait guère pour arriver à ses fins que de

(1) Voir *Bulletin* 1914, p. 257 et suiv.

(2) Sur le milieu religieux de cette époque, voir en particulier Jérémie, I-VI. Ces six premiers chapitres semblent représenter ce qui nous reste des prophéties de Jérémie au temps du roi Josias.

(3) Le Livre des Chroniques (II Chron., XXXIV, 3-7) parle d'une première réforme de ce roi en la douzième année de son règne, c'est-à-dire en 626. A en juger par ce qu'il eut encore à faire en 620, sa première tentative n'aurait pas eu de résultats très appréciables.

(4) Soph., I, 8.

moyens humains. Ainsi pervertie, elle était pour le peuple tout entier un guide de perversion.

Les prêtres, dans l'ensemble, ne secondaient que trop bien cette influence néfaste. Eux aussi, depuis longtemps, avaient abandonné les voies du yahwéisme primitif. Les antiques tôrâs dont ils avaient été, à l'origine, les dépositaires exclusifs et les gardiens jaloux, n'étaient plus sur leurs lèvres que des formules sans vie; ils s'en souciaient moins que du ritualisme effréné qui, depuis la conquête de Canaan, s'était insinué et implanté dans le culte de Yahwè. Ils en vivaient, ils en tiraient des revenus; c'était le principe de leur prestige sur les fidèles. Que cela déplût à Yahwè et l'offensât, ils n'en avaient cure. On verra plus bas ce que les prêtres de Jérusalem avaient laissé faire du temple. Quant aux prêtres de la province, aussi superstitieusement attachés à leurs sanctuaires agrestes que leur population grossière, ils ne se distinguaient plus guère des ministres idolâtres des hauts-lieux.

Le prophétisme populaire (1), qui s'était si merveilleusement épanoui dans le royaume d'Israël au temps d'Elisée, florissait maintenant en Juda. Il groupait des partisans du yahwéisme, mais toujours un peu étranges par la rudesse de leur foi et redoutables à leurs adversaires par leur penchant vers la violence. Ils étaient les sujets les plus remuants du royaume et prenaient même parfois des airs de meneurs; ils imposaient beaucoup aux prêtres qui allaient prendre le mot d'ordre vers eux (2). Mais ils avaient rabattu de leur intransigeance première. Au lieu d'être les censeurs inflexibles des rois et des grands, ils en étaient devenus, comme jadis en Israël, les amis et les soutiens. Ils les flattaient aussi, leur promettant paix et prospérité, et laissant entendre, par leurs prédictions de complaisance, que tout dans le royaume se passait au gré de Yahwè (3). A cause de cette bienveillance on les aimait assez; on n'en détestait que plus les prophètes d'une inspiration plus haute mais qui n'ouvraient la bouche que pour censurer les désordres et prédire les plus sombres malheurs.

Tout ce monde, roi, grands, prêtres, nâbhîs, s'entendait bien. Ce

(1) Je rappelle que, dans l'histoire du prophétisme, il importe de distinguer le prophétisme populaire du grand prophétisme. On les confond trop souvent parce que la langue hébraïque qualifiait du même nom de « nâbhî » et les adeptes farouches des confréries prophétiques populaires et des personnages tels qu'Amos, Isaïe, Jérémie qui se séparaient tellement d'eux qu'ils n'hésitaient pas à les combattre. Pour éviter le malentendu, je réserve le nom de « nâbhî » aux prophètes des confréries et celui de « prophète » aux prophètes écrivains et à leurs amis.

(2) Jér., v, 31.

(3) Cette bienveillance routinière de la prédiction dans les groupes de nâbhîs apparaît déjà dans I Rois, XII, 5 et suiv. Jérémie avertissait de se défier des nâbhîs qui prédisent « la paix » au lieu de prédire le « malheur et la peste » comme les prophètes; cf. Jér., XXVIII, 8, 9.

n'est pas à dire qu'il n'y eût entre eux quelques tiraillements. La politique, en particulier, en provoquait plus d'un, les uns voulant s'appuyer sur l'Egypte, les autres, observer une attitude docile à l'égard de l'Assyrie dont l'oppression, du reste, allait s'allégeant (1). De plus, dans le domaine religieux, si les nâbhîs complaisants fermaient souvent les yeux sur les déformations courantes de la notion de Yahwè et du culte qu'il réclamait, ils gardaient sans doute, en général, les idées, les aspirations traditionnelles dans leur parti. Ils les gardaient, il est vrai, un peu comme les prêtres gardaient les tôrâs primitives, par routine et par profession, sans en tirer des conséquences pratiques qui eussent gêné leur conduite et écarté d'eux les sympathies du vulgaire et des tièdes. Mais leurs idées et leurs traditions étaient trop nettement caractérisées pour ne pas agir encore d'elles-mêmes malgré l'abaissement de ceux qui les ressassaient sans en vivre. C'était entre leurs mains comme des armes qui se retournaient contre eux au profit des grands prophètes qui les attaquaient. Si bien que ces nâbhîs déchus de leur ferveur primitive pouvaient aider encore à la restaurer, alors que leurs amitiés intéressées les portaient plutôt vers ceux qui ne se souciaient pas du tout de la voir refleurir (2).

Ces hautes idées si mal servies par ceux qu'on aurait pris pour leurs représentants attitrés agissaient plus heureusement dans un autre milieu jusqu'alors à peu près fermé à leur influence. Je veux parler du sacerdoce.

A considérer dans son ensemble l'histoire du yahwéisme jusqu'au seuil de la période qui nous occupe, on se laisserait volontiers aller à dire que le sacerdoce hébreu s'était plutôt peu à peu contenté de conserver matériellement la lettre du yahwéisme mosaïque, tandis que les prophètes s'étaient surtout appliqués à en sauvegarder l'esprit. Autant le prêtre tenait aux formules, aux rites, à tout ce qui constituait l'armature extérieure de la religion, autant le prophète s'évertuait à affirmer que cela n'était pas tout, mais que la pensée de Yahwè devait perpétuellement hanter l'esprit de son fidèle et devenir sa préoccupation unique comme l'unique inspiratrice de tous ses actes. Au fond, le prêtre et le prophète personnifiaient deux tendances qui se font jour dans tous les groupements religieux un peu anciens et, la

(1) Jér., II, 18, 36.

(2) C'est cette identité ou tout au moins cette analogie des idées religieuses chez les prophètes et chez les nâbhîs qui rend difficile une séparation tranchée de ces deux classes de yahwéistes. Mais les prophètes étaient conséquents avec leurs principes et en tiraient des conclusions pratiques ou théoriques auxquelles ils conformaient leur vie religieuse; les nâbhîs ne l'étaient pas, parlant d'une façon et vivant d'une autre. De là des heurts très vifs et un recours incessant à des idées que les uns et les autres n'appréciaient pas à la même valeur tout en les reconnaissant justes.

polémique inévitable aidant, ils arrivaient à paraître et souvent aussi à être les adeptes irréconciliables, les uns, du ritualisme obsédant, les autres, de l'émancipation d'allure frondeuse.

Cette divergence qui, parfois, s'exaspérait jusqu'à l'hostilité, s'accusa surtout à dater du jour où sous l'action des influences de la religion cananéenne puis, plus tard, des ambitions politiques de la royauté, le sacerdoce laissa fléchir en lui l'attachement rigoureux aux ordonnances cultuelles traditionnelles et la conscience de sa dignité religieuse. On le vit alors témoignant d'un esprit d'adaptation, de souplesse, de servilisme même qui ressortait encore davantage par le contraste de l'attitude en général plus intransigeante, plus raide, plus hautaine du parti prophétique. Ce qu'il advint du culte de Yahwè entre des mains aussi frêles et de sa religion dans des esprits aussi complaisants, on le sait de reste. Dans les sanctuaires de la province où les prêtres étaient à peu près les maîtres, ils semblaient souvent n'être que les continuateurs, parfois même les auxiliaires des anciens prêtres de Canaan. A Jérusalem, où, comme desservants du sanctuaire royal (1), ils étaient tenus de se plier aux volontés du roi leur maître, ils laissèrent le temple de Yahwè se transformer en un panthéon hospitalier où s'étalèrent des turpitudes religieuses que le yahwéisme abhorrait (2).

Le yahwéisme ne serait sauvé de cette décadence qui le précipitait au rang des autres religions que par la réunion et la collaboration de l'esprit sacerdotal et de l'esprit prophétique alors en opposition et en lutte. La combinaison harmonieuse de leurs tendances divergentes devait produire à la longue un autre état d'esprit qui acheminerait le yahwéisme vers une forme plus achevée.

C'est vers l'époque présente que commença la conquête du sacerdoce par les idées prophétiques. Il ne se laissa pénétrer par elles que fort lentement et encore ceux de ses membres qui les acceptèrent ne formèrent-ils tout d'abord qu'une élite sans doute fort restreinte. Isaïe comptait quelques sympathies dans le haut clergé de Jérusalem (3) et il avait pu que les accroître ou tout au moins les affermir en prédisant l'inviolabilité de Jérusalem et du temple lors des menaces assyriennes. Mais cet essai de rapprochement n'avait guère eu de suites. Sous Manassé, les prêtres, gagnés pour la plupart à la vogue générale des cultes assyro-babyloniens et au renouveau des pratiques cananéennes, ne se risquaient plus à défendre les prophètes; ceux-ci furent alors réduits

(1) Ils l'étaient depuis la fondation du temple et le restèrent jusqu'à sa destruction en 586. C'était le roi le maître officiel effectif de la religion comme on le voit assez par ce qui nous reste de l'histoire du temple. Cf. v g. I Rois, IV, 2-6 ; VIII, 12 et suiv.; II Rois, XII, 4-16 ; XVI, 10-18; XVIII, 4 et les histoires de Manassé et de Josias.

(2) Cf. II Rois, XXI, 3-9 ; XXIII, 4-14.

(3) Cf. Is., VIII, 2.

au silence par une persécution atroce (1) où beaucoup payèrent de leur vie leur opposition obstinée au débordement de l'idolâtrie.

Mais les excès des persécuteurs n'eurent pas raison des idées de leurs victimes. Manassé disparut, puis, son fils Amon qui lui ressemblait. Josias, tout en suivant au début de son règne la voie politique et religieuse qu'ils lui avaient tracée, n'y apporta point la même énergie intolérante. Et alors la grande prophétie qu'on avait pu croire anéantie reparut avec Nahum, Habacuc, Sophonie dont nous ne saurions dire au juste à quel milieu ils appartenaient, et enfin avec Jérémie surtout.

Or Jérémie, fils d'Helcias (2), était un prêtre de province. Originaire de la bourgade d'Anathôth, dans la tribu de Benjamin, à une lieue au nord-est de Jérusalem, il n'avait peut-être pas vingt ans lorsqu'il entendit l'appel de Yahwè (3). Il essaya de se défendre contre les exigences divines. Sachant que le prophète devait manier avec aisance la langue poétique propre aux oracles et qu'il lui fallait affronter hardiment tous ceux vers qui l'envoyait Yahwè, fût-ce les grands et le roi même, Jérémie ne se croyait pas capable d'aborder pareille tâche. Il était jeune, il ne se sentait pas poète, il tremblait à la seule pensée qu'il aurait à parler aux foules, aux puissants, à la cour, et à leur jeter en pleine face des reproches et des menaces. Yahwè le rassura et le contraignit à surmonter ses répugnances et ses craintes :

> Pour toi, lui dit-il, tu vas ceindre tes reins, — tu te lèveras et tu leur diras — tout ce que je t'ordonnerai. — Ne tremble pas à cause d'eux, — sinon je te ferai trembler devant eux.
>
> Pour moi, voici que je fais de toi, en ce jour, — une ville fortifiée, — une colonne de fer, — une muraille d'airain, — en face de tout le pays, — pour les rois de Juda et pour ses chefs — pour ses prêtres et pour le peuple du pays : — ils combattront contre toi, — mais ils ne l'emporteront pas sur toi : car avec toi je suis, — oracle de Yahwè ! — pour te délivrer (4).

Jérémie dut obéir et l'on sait avec quelle constance douloureuse il suivit jusqu'au bout, en se forçant lui-même, la rude et ingrate carrière où son Dieu le lançait.

Il convient de respecter l'intervention de la providence dans cette

(1) II Rois, XXI, 16. Les persécutés ne sont pas désignés dans ce texte. Mais on a quelques raisons de croire que les prophètes étaient du nombre s'ils n'étaient pas les seuls.

(2) Rien n'autorise à identifier cet Helcias, prêtre d'Anathôth, avec Helcias, le Prêtre de Jérusalem, dont il sera question un peu plus bas.

(3) Sur ces divers points, voir Jér., I.

(4) Jér., I, 17-19.

vocation extraordinaire. Mais il est impossible de ne pas entrevoir que le cas de ce jeune membre d'une famille sacerdotale de la province qui, au sortir de l'adolescence, s'échappe vers le prophétisme et abandonne la voie sans issue d'un sacerdoce routinier, n'était pas isolé. Le grand prophète qui fut le contemporain de ses dernières années, Ezéchiel, n'était-il pas un prêtre, lui aussi, et n'eut-il pas à briser plus de liens encore que le jeune Jérémie pour adapter son esprit si profondément marqué par l'empreinte sacerdotale aux façons de voir et de parler du prophétisme ?

Ces deux grandes vocations ne sont pas les seuls indices de la pénétration des idées des prophètes dans le sacerdoce. La réforme de Josias dont on va parler, et plus encore la découverte d'un livre qui représente incontestablement une revision ou mieux une réédition des antiques lois et pratiques d'origine mosaïque faite par des hommes de formation sacerdotale mais d'inspiration prophétique, sont deux autres indices assez clairs d'un mouvement dont les phases nous échappent mais dont la réalité n'est guère discutable.

C'est ainsi que durant cette décadence religieuse si universelle qui pouvait passer pour un triomphe définitif et, en tout cas, assez bruyant de l'idolâtrie et du yahwéisme populaire à formes idolâtres, la pensée divine accomplissait son œuvre discrète dans l'ignorance de tous. Honnie, pourchassée, persécutée, elle s'insinuait au sein de ceux qui étaient les plus habiles à la combattre ; parmi eux, elle se gagnait, à côté de recrues hésitantes et craintives, quelques défenseurs de choix. C'est vraiment comme le prélude de la victoire du yahwéisme qu'il faut envisager les premières démarches prophétiques du jeune prêtre d'Anathôth ; elles sont timides, hésitantes, courtes et naïves comme les débuts d'un novice qui, au moment de paraître, ne songe qu'à une seule chose, c'est qu'il voudrait bien reculer. Mais, reprises et amplifiées avec plus de courage sinon avec moins de souffrance, les idées qu'il proposait en tremblant finiraient non pas par convertir, mais du moins par remuer les incrédules et les idolâtres de Jérusalem à la veille de sa ruine. Plus encore sans doute que les visions étranges d'Ezéchiel, elles deviendraient la consolation des captifs touchés par elles et nourriraient leur espoir de refaire avec plus de sainteté morale et, en conséquence, avec plus de bonheur, une nation qui serait sacerdotale dans ses gestes, mais prophétique par ses aspirations.

L'heure n'en était point encore venue, car le milieu que l'on a décrit plus haut n'accueillit pas sans résistance ni sans sarcasmes les prédications de Jérémie qui ne tarda pas à y paraître pour y accomplir sa mission (1).

(1) On ne trouvera pas ici un exposé général des idées religieuses de Jérémie mais simplement le résumé de ses prédications au temps du

Comme ses prédécesseurs, en particulier comme Osée avec lequel il présente certaines ressemblances, il rappelait à ses coreligionnaires les premiers bienfaits de Yahwè, la prévenance affectueuse dont leurs ancêtres avaient été entourés par le Dieu qui voulait se les attacher, et l'ardeur tendre avec laquelle ils s'étaient donnés à lui :

Je me rappelle l'affection de ta jeunesse, — l'amour de tes fiançailles, — et comme tu me suivais dans le désert — dans le pays sans semence. — Israël était le consacré de Yahwè, — les prémices de son revenu; — tous ceux qui en mangeaient, se rendaient coupables : — le malheur venait — vers eux, — oracle de Yahwé (1)!

Mais la première ferveur qui, au désert, avait répondu, chez les Hébreux délivrés, aux attentions de la providence divine, s'est dissipée au contact de Canaan. Là, le bien-être, l'exemple des païens, la faiblesse des chefs, le relâchement des prêtres, la complaisance des nâbhîs ont eu vite effacé le souvenir et la reconnaissance des bienfaits passés.

Qu'ont-ils donc trouvé d'inique en moi, vos pères, — pour s'éloigner de moi, — suivre le néant et devenir néant? — Ils n'ont pas dit : « Où est Yahwè qui nous a fait sortir du pays d Egypte, — qui nous a conduits dans le désert, — dans le pays de l'aridité et de la ravine, — dans le pays de la sécheresse et des ténèbres, — dans le pays où ne passe personne, — où ne demeure aucun homme »?

Les prêtres n'ont pas dit : « Où est Yahwè »? — les détenteurs de la tôrâ ne m'ont pas connu; — les pasteurs se sont révoltés contre moi; — les nâbhîs ont prophétisé par le Baal — et à la suite d'êtres inutiles ils s'en sont allés (2).

Et comme si ce n'était déjà pas assez d'abandonner un Dieu aussi bienfaisant, à une époque où chaque peuple se tenait scrupuleusement attaché à son dieu traditionnel, les Hébreux ont servi des divinités vaines et inutiles.

Oui, passez aux rivages des Kittéens, et voyez; — à Cédar députez, et examinez bien, — et voyez s'il est arrivé rien de semblable — Une nation a-t-elle jamais changé de dieux, — et de ces dieux qui n'en sont pas? — Mais mon peuple a troqué sa Gloire — contre qui ne sert de rien.

roi Josias, celles qui sont renfermées, à ce qu'il semble, dans les six premiers chapitres de son recueil.

(1) Jér. II, 2, 3.

(2) Jér. II, 5-8. On remarquera ici une idée chère aux prophètes, celle que le désert, qui fut le berceau du yahwéisme, en vit aussi l'âge d'or. C'est là une des raisons du traditionalisme tenace des prophètes qui cherchent toujours dans l'histoire du passé la règle de vie morale et religieuse qu'ils voudraient imposer à leurs contemporains.

– Oui doublement a mal agi mon peuple : — il m'a quitté, moi, source d'eaux vives, — pour se creuser des citernes, — des citernes crevassées qui — ne tiennent pas l'eau (1).

L'impiété, l'idolâtrie, le dévergondage religieux ont germé et fleuri partout sur la terre de Yahwè : ils n'ont produit que l'infortune et le malheur. Les fléaux de toute sorte, guerre, famine, peste, sécheresse se sont abattus sur le pays ; on n'y a pas reconnu la main vengeresse de Yahwè qui voulait par là punir l'infidélité et en même temps éveiller le repentir. On aimait mieux se laisser bercer dans l'oubli et dans l'illusion par les promesses souriantes des nâbhîs qui calmaient l'inquiétude en parlant sans cesse de paix et de prospérité (2). Ni l'une ni l'autre ne venaient ou, du moins, ne duraient. Mais l'espoir fallacieux qu'ils ravivaient sans cesse aidait à supporter la peine présente, et l'on s'y abandonnait de grand cœur.

Seulement, à se tromper ainsi, on ne se convertissait pas. Les leçons de Yahwè perdaient toute leur efficacité. Et quand un prophète paraissait avec des paroles austères où il menaçait de la colère divine, on ne le croyait pas :

Ils ont agi faussement envers Yahwè – et ils ont dit « Lui? mais non! – et sur nous ne viendra pas le malheur ; – glaive, famine, nous ne verrons pas cela. — Les prophètes? c'est du vent! – De parole, il n'y en a point en eux » (3).

Ainsi toutes les remontrances demeuraient inutiles. Inutile aussi le grand exemple du royaume d'Israël que Juda aurait dû avoir sans cesse devant les yeux (4). Israël avait été ravagé, dépeuplé, exilé pour s'être révolté contre Yahwè et s'être obstiné dans le mal. Comment Juda peut-il s'aveugler au point de ne pas voir que les mêmes fautes qu'il accumule aujourd'hui lui méritent les mêmes châtiments et même de plus sévères encore, puisque la destinée lamentable de ses voisins devait, dans la pensée divine, le prémunir contre le mauvais désir de les imiter?

Mais Juda ne veut rien comprendre Il en est venu à ce comble de l'aveuglement qu'il a le front de ne pas se croire coupable envers Yahwè (5). Pour lui, sa religion telle qu'il l'a reçue de ses pères et

(1) Jér., II, 10-13.
(2) Jér., VI, 14 ; VIII, 11.
(3) Jér., V, 12-13.
(4) Jérémie développe longuement cette idée (Jér., III, 6 et suiv). Cette attention accordée à Israël alors en majeure partie dispersé montre qu'Israël comptait encore beaucoup aux yeux des prophètes. On remarquera que la réforme de Josias, roi de Juda, s'étendit aussi au territoire de l'ancien Israël.
(5) Jér., II, 23, 35 ; V, 2.

elle que la lui font ses rois et ses prêtres, c'est la vraie religion de Yahwè. Comment Yahwè ne serait-il pas satisfait des sacrifices qu'on multiplie, des victimes de choix qu'on lui offre, « de l'encens venu de Saba, de l'excellent roseau aromatique d'un pays lointain » ? Si l'on élève quelques autels à des dieux étrangers, si l'on brûle des enfants au Tôpheth, si l'on fréquente les prêtresses d'Ashêrâ, n'est-ce pas qu'il faut bien se rendre favorables des dieux puissants et bons? Et Yahwè ne demeure-t-il pas, après tout, le dieu de la nation, celui qui, son « Jour » venu, lui accordera la prospérité et la gloire?

Mais Yahwè ne peut supporter cette compagnie qui lui répugne; il est le Dieu jaloux et prétend à l'adoration exclusive de ceux qui se disent son peuple. Il réprouve et abhorre tout ce que l'on a introduit d'étranger dans son culte. Il veut être servi de la manière qu'il a prescrite : si l'on en retranche quelque chose, on le froisse; si l'on y ajoute, fût-ce même pour embellir sa religion trop simple et trop austère, on l'irrite.

Tels sont les principes que Jérémie rappelait à ses compatriotes de Jérusalem et de Juda. Il le faisait sans succès. L'obstination contre laquelle il se heurtait n'avait d'égale que la sienne propre à défendre la pureté du yahwéisme. On voudrait pourtant espérer que le roi Josias qu'il avait souvent attaqué dans ses discours comme partageant les erreurs courantes, avait quelquefois entrevu la justesse des reproches et la vérité des idées du jeune prophète importun Il avait de la droiture et peut-être se serait-il rendu à son adversaire. En tout cas, il était sans doute déjà préparé à mieux comprendre l'avertissement inattendu qui allait lui être donné.

Dans les premiers mois de l'année 620, qui était la dix-huitième année de son règne, Josias envoya le Scribe royal, Shaphan-ben Açalyâhû, vers Helcias, le Prêtre en chef du temple, pour lever le tronc des offrandes destinées aux réparations de l'édifice sacré (1) L'argent ayant été évalué et remis aux surveillants pour payer les ouvriers et les matériaux, le Prêtre dit au Scribe : « J'ai trouvé le Livre de la Loi dans le temple de Yahwè » (2), et il le lui donna. Shaphan le lut, et, s'étant

(1) Le récit de la découverte du livre est contenu dans II Rois, XXII, 3-20. Il n'est pas d'une seule venue comme le montre l'emploi de deux formes, Hilqiyyâ et Hilqiyyâhû, pour le nom du Prêtre De plus, les versets 5-7 semblent être une glose empruntée à II Rois, XII, 12-14. Mais ce récit est sûrement ancien et probablement antérieur à la mort de Josias (607), car on y trouve une prédiction émanée du groupe des nâbhis, laquelle, n'étant pas conforme à la réalité, dut être faite avant l'événement qu'elle prétendait annoncer.

(2) Le prêtre appelle ce livre « Livre de la Loi » ou « Livre de la tôrâ ». L'écrit portait-il ce titre? ou lui fut-il d'abord donné par le prêtre qui en avait pris connaissance? ou bien « régressivement » par l'historien après que le livre eut reçu cette dénomination? Nous ne savons. Et ce qui complique encore cette question, c'est que ce livre est

rendu auprès du roi pour lui parler de sa visite au temple, il lui parla aussi du livre trouvé et se mit à lui en donner lecture.

Cet écrit traitait de l'alliance conclue entre Yahwè et le peuple hébreu, du culte que Yahwè réclamait en retour des biens qu'il promettait, et il renfermait une série de menaces à l'adresse des violateurs de l'alliance et des déformateurs du culte. Josias avait l'âme droite et religieuse; parvenu au pouvoir à un âge qui ne lui avait pas permis de juger l'ordre de choses établi, il s'y était naturellement conformé sans se douter que, sur plus d'un point, il suivait une voie fausse. Les reproches de Jérémie l'avaient peut-être déjà quelque peu troublé. La lecture de ce livre le bouleversa; ses menaces le terrifièrent. Instruit des fautes dont lui et son peuple se trouvaient chargés sans le croire, et convaincu tout à coup qu'il faisait mal, il fut saisi par une véritable panique religieuse. Il déchira ses vêtements et, ayant appelé cinq des hauts dignitaires de la couronne, parmi lesquels se trouvaient le Prêtre et le Scribe, il les envoya consulter Yahwè pour savoir si les menaces qui pesaient sur eux allaient bientôt se réaliser ou s'il était encore possible de les conjurer.

Jadis on consultait de préférence Yahwè par les sorts sacrés, l'*urim* et le *tummim*, que seuls les lévites savaient manier et interpréter. Mais depuis longtemps aussi on avait recours aux nâbhîs et aux prophètes qui avaient même fini par devenir les oracles préférés du fidèle désireux de connaître les intentions divines (1). Ezéchias effrayé par les Assyriens avait appelé Isaïe à son aide. Josias n'eut point recours à Jérémie qui ne l'aimait pas et le combattait ouvertement depuis cinq années. Il se tourna naturellement vers ceux qui jusqu'alors avaient été ses meilleurs amis et ses conseillers les mieux écoutés (2). La députation des grands se rendit donc au Second quartier vers une femme nommée Huldâ, qui était mariée à un fonctionnaire de la cour et qui s'était acquis un certain renom dans les milieux favorables aux nâbhîs par sa piété et son inspiration. Elle se montra d'abord sévère dans sa réponse et prédit la réalisation prochaine des menaces du livre contre Jérusalem et ses habitants coupables d'avoir abandonné Yahwè et servi d'autres dieux. Mais la sévérité soutenue n'était pas le fait des nâbhîs. Aussi quand elle en vint à Josias, que lui recommandaient la

appelé « Livre de l'Alliance », XXIII, 2, 21. On pourrait dire peut-être que la première dénomination est d'origine sacerdotale; la seconde, d'origine prophétique.

(1) Il y a sûrement là une des causes qui provoquèrent, à certaines époques, une antipathie sourde entre prêtres et prophètes

(2) Je préfère cette interprétation des faits à celles qu'on propose couramment : Jérémie était trop jeune et sans influence, ou bien il ne se trouvait pas alors à Jérusalem. Il est plus simple de lire les prophéties de Jérémie pour voir que Josias était l'homme d'un parti et que, dans le malheur, il cherche conseil et appui auprès de ses familiers.

déférence de son ambassade, sa docilité passée et son émotion présente, elle ne put retenir une de ces paroles encourageantes où il était toujours question de paix et que les grands prophètes reprochaient si constamment à ses congénères. Elle lui promit donc qu'il ne verrait pas de ses yeux les malheurs qui fondraient bientôt sur sa capitale et qu'il serait paisiblement réuni à ses pères dans leur tombeau. Avec les idées qui régnaient alors au sujet des mystères d'outre-tombe, c'était là une grande consolation pour Josias. Mais sur le dernier point Huldâ se trompait comme on le sait d'ailleurs, et peut-être que la mort tragique du roi emprunta une partie de son caractère déconcertant à ce qu'elle répondit si peu à cette prédiction consolante répandue dans les milieux prophétiques (1). Josias, avant de faire la triste expérience de la fragilité de cette promesse qui venait de le rassurer sur sa personne, se mit résolument à l'œuvre pour conformer l'orientation et la vie religieuses de son royaume aux prescriptions contenues dans le « Livre de la Loi. »

Son premier soin fut de s'engager en son nom et au nom de ses sujets à exécuter « de tout son cœur et de toute son âme » les prescriptions du livre trouvé par Helcias. Il convoqua les sheikhs de Juda et de Jérusalem, les prêtres, les groupes de nâbhîs, tous les habitants de son royaume et, devant cette foule assemblée près du temple, il fit lire en son entier « le Livre de l'Alliance ». Debout à sa place officielle auprès d'une des deux colonnes de bronze dressées entre l'autel et le vestibule, il contracta solennellement l'alliance en présence de Yahwè, et tout le peuple ratifia les engagements pris par le roi.

Puis sans délai la réforme cultuelle commença. Elle semble avoir été menée avec décision ; elle le fut sûrement avec brutalité (2).

Elle purifia tout d'abord le temple. Helcias, assisté des prêtres en second et des portiers, enleva du sanctuaire, c'est-à-dire de la première salle ou *hêkhâl*, tous les ustensiles destinés au culte du Baal, d'Ashêrâ et de « l'Armée du ciel » ; on chassa des chambres attenantes au temple qu'ils souillaient les hiérodules et les prêtresses impudiques d'Ashêrâ et l'on emporta son poteau symbolique au wâdi du Cédron où il fut brûlé et ses cendres jetées par profanation dans la

(1) Cette interprétation s'inspire de la distinction faite plus haut entre nâbhîs et prophètes, et elle est en parfaite harmonie avec ce que les prophètes nous apprennent des nâbhîs.

(2) Le récit de la réforme est contenu dans II Rois, XXIII, 1-24. Dans sa forme présente ce récit est sûrement surchargé comme le prouve l'intercalation de phrases non correctes avec le parfait au lieu de l'imparfait consécutif. Voir XXIII, 4, b, β ; 5. 8, b ; 10.12, b, β ; 14, a. On remarquera notamment que l'intercalation de 8 b coupe en deux ce qui est dit des prêtres de province. Toutefois détail interpolé ne veut pas dire détail inventé ; le dernier rédacteur a fort bien pu utiliser plusieurs sources de valeur historique réelle pour sa compilation.

fosse commune; on débarrassa la terrasse du temple du pavillon d'Akhaz et des divers autels que certains rois de Juda y avaient établis, les deux cours des autels que Manassé y avait fait placer, l'entrée enfin, des chevaux consacrés au Soleil et de leurs chars précieux qui furent brûlés.

Les alentours de Jérusalem virent aussi les réformateurs à l'œuvre. Ils saccagèrent un haut-lieu situé près de la Porte dite de Josué, chef de la Ville, souillèrent le Tôpheth dans le Vallon de Ben-Hinnom et profanèrent, pour en écarter les visiteurs, les sanctuaires que Salomon avait fait édifier sur les hauteurs au delà du Cédron en l'honneur des divinités de ses femmes étrangères.

Dans le pays de Juda, depuis Géba jusqu'à Bersabée, on chassa les nécromanciens et les évocateurs d'esprits; on détruisit les sanctuaires des villes et de la campagne; les pierres dressées ou *maççébhâs* furent jetées à terre ou brisées; les poteaux symboliques, arrachés, coupés ou brûlés; les prêtres, obligés à se rendre dorénavant à l'unique autel du temple s'ils voulaient sacrifier. Toutefois les prêtres de Jérusalem, assez peu empressés de recevoir ces nouveaux collègues dont l'affluence réduisait leurs parts et leurs revenus, ne paraissent pas les avoir autorisés à sacrifier mais leur accordèrent simplement le prélèvement d'une portion sur certaines offrandes.

Josias étendit même sa réforme dans l'ancien royaume de Samarie alors province assyrienne avec un gouverneur résidant. La mention précise des frontières du royaume de Juda dans un passage du récit (1) laisse supposer qu'il n'opéra pas dans le Nord au même titre que dans le Midi. Ici, il agissait en prince autonome; là, simplement à titre de chef religieux. Le gouverneur de Samarie le laissa-t-il y exécuter sa réforme pour le récompenser en quelque sorte de sa fidélité à l'Assyrie? Josias y pénétra-t-il de force avec l'arrière-pensée de réunir à Juda ce qu'il pouvait s'annexer de l'ancien Israël, réalisant ainsi l'union de tous les yahwéistes qui était l'une des plus tenaces aspirations des prophètes? On ne le peut préciser. Toujours est-il qu'il saccagea et profana le sanctuaire de Béthel ainsi que les hauts-lieux des villes du ressort de Samarie. Mais dans ces régions son intervention parut intolérable aux prêtres qui devaient compter parmi eux des descendants des colons étrangers venus de Syrie et de Babylonie (2) et qui

(1) « Depuis Géba jusqu'à Bersabée » dit le texte de II Rois, XXIII, 8. Géba, à moins de deux lieues au nord de Jérusalem, marque évidemment le point le plus septentrional du territoire judéen, comme Bersabée, dans le Nedjeb, en marque le point important le plus méridional.

(2) Cf. II Rois, XVII, 24-33. Ici, la réforme dut être d'autant plus importante que le culte de Yahwé se trouvait fortement mélangé de rites étrangers. Les colons l'avaient simplement incorporé à leurs diverses religions comme hommage nécessaire au dieu du pays.

avaient vécu jusqu'alors indépendants de Jérusalem ; il y eut des récriminations et des résistances ; Josias n'hésita pas à faire exécuter les récalcitrants sur les ruines de leurs sanctuaires.

Cette réforme pourrait avoir demandé un temps assez long avant d'être achevée. Mais elle fut conduite dès l'abord avec une telle rapidité que, au printemps de l'année même de la découverte du « Livre de la Loi », l'autorité fut en mesure de convoquer tous les yahwéistes à Jérusalem et au temple afin d'y célébrer en commun la pâque solennelle que, pour l'ordinaire, ils célébraient auparavant dans les divers sanctuaires du pays. Ce fut là un grand événement religieux. L'auteur prophétique de notre récit, qui y voyait l'une des premières manifestations de la centralisation cultuelle effective, remontait jusqu'à l'époque très lointaine des Juges pour en retrouver l'équivalent. Cette remarque ne s'inspirait pas d'un respect très marqué pour l'œuvre yahwéiste des rois d'Israël et de Juda, où elle soulignait, à tout le moins, l'insuffisance de leur action et l'imperfection de leur œuvre. Elle n'en rehaussait que davantage et le mérite de l'initiative énergique prise par Josias et l'importance du livre dont les prescriptions précises et les objurgations pressantes l'avaient provoquée.

Quel était ce livre dont le contenu bouleversa si profondément Josias et provoqua si rapidement sa réforme religieuse (1) ?

Dans le récit de sa découverte il porte deux noms. Il est appelé d'abord « le Livre de la Loi » et l'on a pu parfois penser qu'il n'aurait été autre chose que le Pentateuque que les Juifs désignent, en effet, par ce même nom. Et il est appelé aussi « le Livre de l'Alliance », nom qui est donné à un petit recueil législatif antique inséré au livre de l'Exode (2). Mais on ne croit guère aujourd'hui qu'on puisse retenir ces deux identifications. Le Pentateuque que nous possédons ne reçut que tardivement l'appellation de « Loi », laquelle ne s'applique qu'à une parti de son contenu, puisque les récits proprement historiques égalent largement en étendue les textes législatifs ; en outre, la réforme ayant été purement cultuelle, le livre qui la détermina devait s'occuper à peu près exclusivement de choses rituelles, ce qui n'est pas le cas pour le Pentateuque ; enfin, le livre trouvé ayant été lu

(1) Ce n'est pas ici le lieu de traiter la question du Deutéronome. Je l'envisage seulement au point de vue général et comme un simple épisode propre à nous renseigner sur le mouvement religieux au temps de Josias.

En parlant brièvement de cette question je crois avoir utilisé et respecté l'article IV du décret de la Commission biblique, porté le 27 juin 1906, sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque, aussi bien que les résultats acquis par l'exégèse critique, résultats que la Commission biblique a, du reste, sanctionnés dans la mesure où ils s'imposent et ne sont pas de pures hypothèses.

(2) Ex., XX-XXIV, sauf quelques additions.

deux fois en peu de temps par le Scribe pour lui-même puis pour le roi, et une fois en son entier devant le peuple assemblé, il n'est pas possible d'y reconnaître un ouvrage aussi étendu que notre Pentateuque actuel. Il ne peut pas davantage s'identifier avec « le Livre de l'Alliance » contenu dans l'Exode, car ici encore le culte n'est pas l'unique objet législatif, et surtout ce petit code envisage la multiplicité des autels comme usuelle (1) alors que la réforme de Josias suppose comme seul légitime l'unique sanctuaire de Jérusalem.

On sait que déjà quelques Pères de l'Eglise, saint Athanase, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme et, depuis, la critique scripturaire moderne ont reconnu le Deutéronome dans le livre du Prêtre Helcias. De fait, on y retrouve sans peine, à quelques détails près, toutes les prescriptions à l'exécution desquelles s'appliqua Josias : destruction des hauts-lieux et des idoles, des *maççébhâs* et des poteaux symboliques ; prohibition du culte de « l'Armée du ciel », d'Ashêrâ, de Moloch ; disparition des évocateurs d'esprits, des hiérodules, hommes et femmes, consacrés à la glorification de la Nature éternellement féconde ; concentration du culte et du sacerdoce en un sanctuaire unique ; célébration de la pâque annuelle dans ce sanctuaire. On pourrait même y retrouver encore des allusions aux circonstances historiques d'alors, à la piété de Josias, à l'importance des prophètes, aux excès de langage des nâbhîs, aux sollicitations des idolâtres tourmentés de prosélytisme. Enfin l'effroi du roi à la lecture du livre s'expliquerait aisément par les lourdes menaces accumulées contre les transgresseurs de la loi dans le Deutéronome (2).

Cette série de rapprochements est impressionnante. Mais il semble qu'on en dépasse la juste portée critique en en concluant que le livre trouvé par le Prêtre ne peut être que le Deutéronome. Sans doute on prend soin de réduire ce Deutéronome primitif hypothétique à une portion de notre Deutéronome actuel (3). Mais quelque parcimonie qu'on mette à ce dosage, on étend encore beaucoup trop, me semble-t-il, la teneur du livre qui devient la loi de Josias. Que ce livre fût purement rituel, on peut l'affirmer, puisque purement rituelle fut la réforme qui en découla. Que ses prescriptions rituelles fussent analogues aux prescriptions rituelles de notre Deutéronome, on doit l'affir-

(1) Ex., xx, 24-25.

(2) Sur ces divers points voir Deut., iv, 16-18, 23 ; vii, xii, xiii, xvi, xvii, xviii, xxviii. Mais, même dans ces chapitres, beaucoup de points sont traités qui ne se rapportent pas à la réforme cultuelle opérée par Josias. Et l'on comprendra mieux l'importance de cette observation si on lit de suite le récit de la réforme dans II Rois, xxii, xxiii, 1-25, et le Deutéronome en son entier.

(3) Les deux hypothèses principales relatives au Deutéronome primitif lui attribuent l'une v-xxvi, xxviii et l'autre xii-xxvi, xxviii, réserve faite des additions et revisions ultérieures.

mer, et on le prouve aisément par la confrontation des lois deutéronomiques et des détails précis de la réforme. Mais on ne peut aller au delà. Les données critiques de ce problème autorisent simplement à conclure que le livre apporté par Helcias constituait un petit recueil de textes rituels analogues par leur teneur et par leur esprit aux passages rituels du Deutéronome actuel, et que, en conséquence, on peut tenir ce recueil aussi bien pour un extrait que pour l'une des sources du présent Deutéronome.

On ne doit pas méconnaître, en effet, que ce dernier ouvrage est un livre composite où il n'est pas trop difficile de retrouver, comme dans beaucoup d'autres ouvrages de la Bible, les traces des diverses mains qui y ont tour à tour collaboré avant sa canonisation définitive (1). Mais, comme je l'ai insinué plus haut, ce qui fait le grand intérêt du Deutéronome, c'est qu'il ne constitue pas seulement un travail de compilation législative. Il réédite, mais en les revisant et, dans une certaine mesure, en les adaptant et en les commentant, les très antiques prescriptions qui, soit par leurs formules, soit dans leur pratique, remontaient jusqu'à Moïse et aux origines du yahwéisme.

Cette codification nouvelle reflétait l'état d'esprit du milieu qui en sentit la nécessité et qui la vit naître. Elle émanait de prêtres, car seuls les prêtres avaient le goût et le sens de la formule législative (2), et seuls éprouvaient le besoin professionnel de mettre à jour des lois qui, édictées dans un autre milieu et à une époque très ancienne, ne cadraient plus avec le milieu et avec l'âge contemporains. Et ces prêtres étaient de ceux que la grâce prophétique avait touchés, alors que leurs collègues croupissaient, pour la plupart dans le grossier yahwéisme des hauts-lieux. En lisant, en récitant et en copiant les vieux textes, ils le faisaient avec leurs préoccupations du moment; ils les comprenaient en conformité avec leurs idées présentes; ils les interprétaient en y découvrant mieux des conséquences que leurs prédécesseurs plus anciens n'y avaient que confusément aperçues. Et quand ils se décidèrent à les publier de nouveau, leur piété, moins rude que celle de leurs pères et déjà sensible aux idées d'amour de Dieu et de bienveillance pour le prochain, s'insinua comme d'elle-même dans leur texte et côtoya, sans avoir osé s'en affranchir, la rigidité primitive qui menaçait si souvent les délinquants de l'impitoyable peine

(1) Naturellement, tout ce qui n'est pas gloses, interpolations, corrections postérieures à la canonisation du Deutéronome, émane d'un auteur inspiré.

(2) On jugera de la justesse de cette observation en lisant de suite quelques chapitres du Lévitique et quelques chapitres d'un prophète, Isaïe, par exemple. Et on la comprendra mieux encore si, après cette première lecture, on lit plusieurs pages d'Ezéchiel; ici, les deux esprits, sacerdotal et prophétique, s'unissent, mais non toujours sans quelque chose de heurté.

de mort. A lui seul, ce contraste nouveau témoigne éloquemment du progrès que, sous l'action du prophétisme, venait de faire le yahwéisme mosaïque.

Quant à préciser la date, la patrie, l'auteur ou le groupe d'auteurs de cette refonte, on ne le peut. L'idée de la tenter aurait fort bien pu naître au temps du roi Ezéchias : le pays occupé par les yahwéistes se réduisait alors à Jérusalem et à une portion assez étroite de Juda, ce qui facilitait la réunion effective de tous les fidèles au temple où l'on pouvait se rendre, en une petite journée, même des bourgades les plus éloignées ; d'autre part, Jérusalem et le temple miraculeusement épargnés par les Assyriens venaient de gagner en prestige tout ce que les sanctuaires et les hauts-lieux de la province avaient perdu par leur honteuse destruction. Et, de fait, Ezéchias ne tenta-t-il pas une réforme qui esquissait en petit celle de Josias (1) ? Les prêtres et les prophètes qui l'avaient encouragée et y avaient coopéré perdirent sous Manassé la direction de la vie religieuse du royaume. Mais ils ne perdirent pas pour cela leurs convictions. Dans le silence et dans l'humiliation où les rejetait l'impiété du roi ne vivaient-ils pas avec l'espoir de jours meilleurs ? ne caressaient-ils pas en secret les idées qu'il leur fallait cacher ? et si l'on supposait que l'un d'eux ou quelques-uns d'entre eux travaillaient mystérieusement à rédiger la législation d'une restauration religieuse que leur foi leur promettait, pourrait-on encourir le reproche de verser dans une conjecture chimérique ? Qu'un de leurs écrits se fût perdu dans le temple au cours de la tourmente, qu'un de leurs adeptes ait caché un exemplaire ou un fragment de leurs écrits avec la certitude que la providence de Yahwè saurait le faire trouver à son heure, que même on ait déployé quelque habileté ingénieuse et prudente à le glisser sous la main d'Helcias, il n'y a rien dans ces diverses hypothèses qui puisse répugner. De « *pia fraus* », de supercherie, de mensonge, on devrait à peine oser parler (2), car si tout ce qui vient d'être exposé correspond à peu près à une réalité qui demeure difficile à saisir faute de documents explicites, on sent du moins que la réforme de Josias ne dépendit pas uniquement d'un texte d'origine trouble, mais qu'elle répondait à des aspirations certaines, à une conception précise qui n'était pas l'apanage d'une majorité, mais qui n'était pas non plus le rêve d'un pieux faussaire. Les âmes les plus nobles, ces âmes sœurs

(1) II Rois, XVIII, 4 et cf. II Chron., XXIX-XXXI.

(2) Et il faut louer la critique contemporaine d'avoir en général abandonné ce détestable préjugé rationaliste qui découvrait si aisément de la supercherie et de la fourberie dans tout ce qui concernait la vie religieuse des anciens. Ce sera un des meilleurs mérites de l'exégèse historique d'avoir étudié avec quelque respect la foi religieuse de l'antiquité.

de Jérémie et d'Ezéchiel qui parleraient plus haut qu'elles, méritent que leur anonymat peut-être douloureux ne les rejette pas dans l'oubli. Un historien manquerait à l'un de ses plus chers devoirs en ne cherchant pas à montrer derrière les figures plus apparentes qui seules se découvrent aux yeux de tous, les silhouettes plus effacées qui annoncèrent leur venue et leur préparèrent silencieusement la voie.

A voir dans la Bible le tableau de toutes les opérations d'une réforme rendue trop nécessaire par l'état religieux du royaume, on se figurerait un peu vite qu'après le passage de Josias le yahwéisme le plus pur régnait d'une frontière à l'autre et que tous les sujets du roi avaient résolument embrassé ses idées et accepté de vivre désormais selon « le Livre de la Loi ». On serait aussi entraîné à cette conclusion optimiste par la lecture de nombre d'exégètes qui ne tarissent pas de considérations sur la réforme de Josias, comme si d'elle datait une ère nouvelle dans l'histoire religieuse du peuple de Yahwè.

Il s'en faut beaucoup que ces impressions doivent être retenues comme traduisant la réalité. A vrai dire, si large et si énergique qu'elle eût été, cette réforme n'eut pas le retentissement profond qu'on pourrait croire, ni la place hors pair qu'on veut parfois lui attribuer. Non seulement on ne trouve pas dans Jérémie, qui prophétisait depuis cinq ans déjà lorsqu'elle fut accomplie, de paroles admiratives pour une réforme qui devait le remplir d'aise ; mais on citerait difficilement des textes clairs où il l'aurait louée et, bien au contraire, on n'aurait pas de peine à en indiquer deux ou trois où il semble montrer qu'il n'attachait pas une importance bien extraordinaire à un mouvement excellent en soi mais trop superficiel à son gré (1).

Car il le fut vraiment. Sans doute les sanctuaires détruits par la brutalité des exécuteurs du roi ne se relevèrent pas tous ; les prêtres dépossédés de la province, une fois venus à Jérusalem, ne retournèrent pas tous à leur communauté et à leur culte particulier. Mais on sait que l'affection du peuple dans l'ensemble demeura fidèle aux divinités qu'il avait si obstinément servies. Moins de quarante ans après cette réforme officielle, Ezéchiel, le prêtre prophète, captif sur les rives du Chobar, dénonçait à ses compagnons d'exil les notables hypocrites qui, dans les salles du temple, adoraient secrètement les images de leurs idoles, les femmes gémissantes qui pleuraient le Dieu Tammuz, et les prêtres qui tournaient le dos au temple pour

(1) On pourrait en particulier expliquer comme expressions du jugement de Jérémie sur la réforme de Josias et sur son peu d'efficacité et de durée, des passages comme III, 4, 5, 35 ; IV, 3, 4 ; V, 2, 5. Le meilleur parallèle de cette réforme officielle sans résultats durables est la libération des esclaves hébreux proclamée sous les yeux de Jérémie, lors du siège de Jérusalem par les Chaldéens, et que l'on rapporta dès que l'armée de secours des Egyptiens parut vers la frontière. Cf. Jér., XXXIV, 8-22.

se prosterner devant le soleil (1). Ces reproches venus du lointain ne troublaient pas les Judéens qui pourtant assistaient aux derniers jours de Jérusalem et que Jérémie, de son côté, pressait de se convertir à Yahwè, preuve assez évidente qu'ils ne l'étaient pas. Après la catastrophe finale, quand Jérusalem eut été mise à sac et le temple ruiné, les derniers survivants qui voulaient à toute force gagner l'Egypte malgré Yahwè et malgré son prophète professaient avec une franchise presque cynique qu'ils n'avaient de confiance et d'amour que pour Vénus, « la Reine du ciel ».

Non, la réforme de Josias ne scella pas d'une manière définitive le triomphe du yahwéisme; elle n'était qu'une étape après plusieurs autres comme celles qu'avaient fait franchir au yahwéisme populaire les pieux rois de Jérusalem, Asa, Josaphat, Ezéchias; elle eut plus d'éclat parce qu'elle venait après les autres, qu'elle s'était déroulée dans un royaume étroit où les moindres événements se grossissaient, qu'elle trouva dans les milieux prophétiques où l'on aimait Josias des écrivains qui surent la décrire et la faire valoir. Mais si généreusement qu'il eût agi pour la bonne cause, Josias n'était pas capable de ployer l'obstination de ses sujets à servir, selon leur fantaisie, et le dieu national et les divinités qui leur plaisaient. En somme, ce sont les grands prophètes qui ont eu raison avec la rigueur de leurs menaces. Ce n'est que par la ruine du royaume, la destruction de la capitale, l'incendie du temple, la dispersion du peuple que Yahwè est arrivé à faire triompher parmi sa nation choisie les idées fondamentales de la révélation mosaïque. Tout ce que les hommes avaient pu tenter dans ce sens avant lui ne fut qu'une suite d'avertissements sans effet durable et de tentatives à peu près sans lendemain.

Louis DESNOYERS.

(1) Ezéch., VIII, 5-18. Il doit s'agir là de faits contemporains d'Ezéchiecar, au verset 11, il nomme un personnage qui est plutôt réel que symbolique.

(2) Jér., XLIV, 15-19. La planète Vénus était adorée sous ce même nom de « Reine du ciel » dans la religion assyro-babylonienne.

NOTES ET CRITIQUES

J.-V. Bainvel, *De Vera Religione et Apologetica*. Paris, Beauchesne, 1914, in-8°, VIII-270 pages.

Ce nouvel ouvrage de M. l'abbé Bainvel s'harmonisera avec les traités *De Magisterio vivo et Traditione* et *De Scriptura sacra*. Lorsque l'auteur aura complété cet ensemble par le *De Ecclesia Christi* nous aurons une somme de théologie fondamentale d'un aspect spécial et qui s'impose déjà à notre attention par des qualités très personnelles. Le présent volume est divisé en deux parties : 1° l'Apologétique ; 2° la Vraie religion.

Puisque l'Apologétique est la science des motifs de crédibilité, M. Bainvel a cru bon de consacrer un premier chapitre aux principaux courants philosophiques et religieux de notre temps. Il ne s'est point borné à résumer les principaux systèmes, agréant, à divers titres, à nos contemporains, il s'est attaché à découvrir leur genèse, à fixer leurs points d'attache, à déterminer leurs relations, à déduire leurs conséquences, surtout par rapport au problème religieux.

Il est clair que le milieu doctrinal exerce son influence aur le choix des arguments par lesquels la foi doit être justifiée et défendue, le chapitre préliminaire est donc utile, sinon indispensable, pour définir la nature, décrire l'objet, formuler la méthode de l'Apologétique. Il convient de ne pas confondre la science de la crédibilité avec l'assentiment de foi, et pourtant, il importe de montrer comment les jugements qui expriment le caractère rationnel et la nécessité morale de la croyance sont la condition de l'adhésion intellectuelle dont l'autorité divine est l'unique motif.

A certains égards, on peut dire que l'Apologétique est née avant le Christianisme, puisque la Bible la présente avec ses traits essentiels ; mais le modèle parfait des apologistes est le Maître divin, plein de grâce et de vérité. En quelques pages, le savant professeur caractérise et résume exactement ce qu'on pourrait nommer la *manière* apologétique de Jésus. Les apôtres, et, en particulier, saint Paul, ont développé les preuves évangéliques et les ont appliquées aux vérités qu'ils devaient répandre dans le monde entier.

De même que les discours ont précédé la Rhétorique, les apologies sont antérieures à la synthèse méthodique, et chacune d'entre elles garde sa physionomie propre, suivant la diversité des modes que revêt une substance identique. Les objections et les attaques produisent les variétés des réponses et des tactiques. Saint Justin ne s'adresse pas au juif Tryphon, dans les mêmes termes qu'Origène au païen Celse. Le procédé de Tertullien est assez dissemblable de celui d'Eusèbe. M. Bainvel nous donne une juste idée de l'Apologétique des

Pères, de Justin à Théodoret. On est d'abord surpris qu'il saute du cinquième siècle au dix-septième, mais à la réflexion on songe qu'en effet, l'apologiste s'adresse à ceux qui ne croient pas, où à ceux qui ne croient plus. On s'est à peu près contenté au Moyen-Age et même dans les temps modernes, jusqu'à Pascal, de refaire les anciennes démonstrations. Depuis trois siècles, le ton, l'accent et aussi les procédés dialectiques ont changé. D'où la nécessité d'exposer ou de rappeler les divers systèmes, depuis l'auteur des *Pensées* jusqu'à celui de l'*Action*. Il était difficile de condenser avec plus de concision et de précision, les théories des défenseurs modernes du christianisme. Je ne reprocherai pas à l'auteur d'en avoir omis, mais plutôt d'avoir cité quelques noms (tel que celui d'Augustin Thierry) qui n'ont guère de titre pour figurer dans cette liste d'honneur. En tout cas, nous avons ici, en 140 pages, la théorie et l'histoire de l'Apologétique chrétienne.

La deuxième partie contient les thèses classiques sur la Religion naturelle, son insuffisance ; sur la religion et la révélation surnaturelle, sur la critériologie de la révélation, les notes intrinsèques et extrinsèques, les miracles et les prophéties. La religion judéo-chrétienne est la forme concrète et réelle des relations entre Dieu et l'homme. Le Message de Jésus est le point central où aboutissent et d'où rayonnent toutes les vérités religieuses. Mais le Fils de Dieu a fondé une société marquée par des signes divins et qui s'appelle l'Eglise catholique. La vraie religion c'est le christianisme ; le vrai christianisme c'est le catholicisme.

Tout cela en moins de 300 pages : C'est donc un livre élémentaire ? Tout au rebours, l'éminent professeur s'adresse aux étudiants des Facultés et des écoles supérieures de Théologie. Mais il a prétendu leur offrir un résumé des leçons qu'ils ont entendues et un instrument de travail. Il s'est donc efforcé de leur donner des définitions lucidement expliquées, des thèses, rappelant les amples propositions du cardinal Franzelin, les indications et les schèmes des preuves principales, des vues suggestives, c'est beaucoup plus qu'un programme, c'est mieux qu'un manuel, c'est autre chose qu'un traité proprement dit.

Excellent guide pour les professeurs, le R. P. Bainvel fournit aux élèves des cadres et des esquisses, avec des moyens de les remplir et de les achever, il met à leur service une expérience précieuse et une science étendue. Il faut le louer d'avoir soigneusement évité de prendre parti, dans les questions controversées, non certes par indifférence ni sans laisser deviner ses préférences, mais par souci de ne contraindre personne à soutenir des opinions que l'Eglise n'impose pas à ses enfants ; il garde une parfaite mesure et une large impartialité.

Ce qu'on ne trouverait nulle part c'est la bibliographie très abondante et très riche qui accompagne chaque question. L'auteur de cet ouvrage est supérieurement informé de toute la littérature théologique. Seulement, on désirerait une sorte de classification qui fait trop souvent défaut. L'ordre des matières, ou des pays auxquels appartiennent les auteurs cités, ou l'ordre chronologique, ou même une certaine combinaison des trois, introduiraient plus de clarté en ces énumérations qui rendraient plus de services si elles étaient moins confuses. Je m'explique : à la page 34, notre distingué confrère

G. Michelet est nommé entre Vacherot et Mgr d'Hulst; pourquoi? A la page 63, divers ouvrages du cardinal Dechamps sont mentionnés successivement avec les dates 1857, 1874, 1860, 1861, 1858. On ne voit pas la raison de ces interversions. Mais ces défauts ne sont que vétilles que l'on oublie très vite en lisant, par exemple, les quelques lignes sur les divers Pragmatismes, les pages sur le Modernisme fortes et compréhensives et quantité d'autres passages qui font penser et où se révèlent la ferme doctrine et l'esprit pénétrant du savant théologien.

Louis MAISONNEUVE.

Mgr Robert-Hugh BENSON, *Les Confessions d'un Converti* traduites de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur, par Teodor DE WYZEWA, 2e édition, Paris, Perrin 1914, in-12, XI-257 p. Prix, 3 fr. 50.

Que le catholicisme fasse des conquêtes jusque parmi les pasteurs protestants, c'est un spectacle dont nos frères anglais ont souvent la jouissance ; mais qu'il ait réussi à s'introduire jusque dans la famille du chef spirituel de l'anglicanisme, le fait est assez rare pour intéresser même le commun des lecteurs.

Ce n'est pas cependant pour la seule curiosité du fait que nous le signalons ici. C'est que nous avons cette fois la bonne fortune de pouvoir apprendre du héros même de cette conversion les motifs qui l'ont déterminée. A la prière de ses amis et malgré sa répugnance à entretenir le public de sa personne, Mgr Benson, fils de l'archevêque anglican de Cantorbéry, s'est décidé à nous donner ses *Confessions* de converti dans la seule pensée de « mettre au service d'autrui les résultats de sa propre expérience. »

Né dans l'anglicanisme le plus orthodoxe, dans une situation de famille des plus honorables, en perspective d'un avenir très enviable, il ne craint pas de se détacher peu à peu de sa communion le jour où, par le fait des incertitudes, des imprécisions ou des insouciances de sa dogmatique, elle cesse de lui paraître capable d'assurer le salut des âmes.

Par quelles étapes s'est accomplie cette conversion si peu attendue, à la suite de quelles séries de désenchantements, d'épreuves, de crises souvent pénibles le jeune anglican convaincu et satisfait, s'est-il un beau jour transformé en catholique et en prosélyte, c'est ce que chacun sera heureux de trouver ici exposé avec le minutieux talent d'analyse psychologique dont Mgr B. a déjà fait preuve dans ses volumes bien connus. Il y a là de quoi émouvoir vivement tout lecteur capable de comprendre ce qu'il y a de grand et de beau dans cette ascension d'une âme qui s'élève graduellement à la vérité au prix de ruptures pénibles ou de sacrifices de tout genre. Pour nous, catholiques, le livre offre un intérêt particulier qui n'a pas besoin d'être démontré et les apologistes n'ont pas besoin qu'on leur signale l'exemple et la leçon qui se dégage d'une conversion dont le retentissement a été énorme dans les pays de langue anglaise.

M. Th. de W. doit être remercié deux fois et d'avoir rendu accessibles à tous les *Confessions* de Mgr B. et de leur avoir conservé la saveur et le charme de leur langue originale.

A. DEGERT.

R. Seeberg, *Histoire des Dogmes*, tome III, *Le Moyen-Age*, 2me et 3me édition refondue (en allemand) (1). Leipzig, Deichert, 1913, xx-671 pages.

Ce troisième volume a pour objet direct l'étude du Moyen Age : de Grégoire le Grand à l'aube de la Réforme. Un mot suffit à en faire l'éloge et à en indiquer l'importance : c'est ce que nous avons de meilleur actuellement et de plus complet sur la question. L'on sait avec quelle activité l'on s'adonne aujourd'hui à l'étude du haut Moyen-Age. Des ouvrages d'ensemble de première valeur, des monographies innombrables, des éditions de textes s'accumulent projetant une lumière toujours plus grande sur l'époque antérieure à la grande scolastique. Celle-ci d'ailleurs assez mal connue dans le détail, pour ce qui concerne l'histoire de chaque doctrine, est aussi l'objet de recherches multiples. M. Seeberg qui a lui-même, en particulier par une étude considérable sur Duns Scot, pris une part personnelle à ces travaux, est venu à point pour en recueillir les premiers fruits. En attendant qu'un écrivain catholique fasse à son tour la synthèse de ce mouvement théologique, le livre de M. Seeberg reste indispensable à quiconque veut se renseigner sur ce sujet et connaître les résultats acquis. Il n'est pas étonnant que les cadres primitifs aient dû s'élargir et que le développement soit deux fois plus considérable que dans l'édition précédente, tout en paraissant encore, forcément, par endroits, assez sommaire. M. Seeberg reconnaît d'ailleurs volontiers dans sa préface, la part prépondérante que les catholiques ont prise à ce mouvement d'études et la supériorité qui leur revient. Cela est assez naturel : comment les protestants pourraient-ils s'intéresser à un ensemble de doctrines, où, malgré leurs efforts, — efforts dont le volume de M. Seeberg porte trop souvent la trace, — il leur est impossible de ne pas voir une opposition radicale avec leur propre système? Il reste à souhaiter seulement qu'en France, où plus qu'ailleurs abondent les matériaux pour ces études, il se trouve un plus grand nombre de travailleurs pour s'en occuper et mettre eux-mêmes à profit les trésors de la Bibliothèque nationale et de quelques autres qui ont reçu les dépouilles des monastères.

Je doute que la longue introduction sur le germanisme et son influence sur la doctrine du Moyen Age, rallie hors d'Allemagne beaucoup de lecteurs aux vues de M. Seeberg. Il y a là bien des considérations subjectives qui laissent à bon droit sceptique. Ce n'est d'ailleurs qu'une exception dans l'ensemble de l'œuvre qui se distingue, on le sait, d'ouvrages similaires par le souci d'une documentation détaillée, abonde en références et en citations, se préoccupe de maintenir le contact direct entre le lecteur et les théologiens dont sont analysées les doctrines. Les chapitres sont autant de courtes monographies sur un sujet déterminé renseignant suffisamment pour une première étude et donnant les éléments de recherche à qui veut faire un travail personnel. La distinction des sujets est un peu la même aux différentes périodes : une étude d'ensemble sur le mouvement théologique, puis les détails sur les principaux dogmes : Trinité, Christologie, Péché origi-

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Dritter Band.

nel, Grâce, Sacrements, Eglise. La dernière partie est plus synthétique et traitée plus sommairement. Partout M. R. Seeberg fait preuve d'une étude personnelle des questions. Certains jugements se ressentent de ses convictions religieuses ; il sera facile au lecteur de les rectifier. Mais l'on ne peut que rendre hommage au labeur considérable dont témoigne cette œuvre et à l'esprit de sympathie qui l'anime pour une période où la vie intellectuelle se manifesta par moments avec intensité et qui a donné à la théologie catholique sa constitution définitive.

Ferdinand CAVALLERA.

A. PALMIERI O. S. A. *Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa.* Tomus II Prolegomena, Florence, Libreria editrice fiorentina, 1913, in 8, 198 pages.

Les trois premiers chapitres de cet ouvrage établissent selon l'ordre chronologique et, comme toujours, dans les œuvres du P. Palmieri, avec une abondante bibliographie, la liste des erreurs reprochées à l'Eglise romaine par les orthodoxes, depuis Photius jusqu'à nos jours. Au troisième chapitre une place importante est prise par les auteurs russes récents. Le quatrième chapitre offre, comme contre-partie, l'indication des tableaux parallèles où les écrivains latins ont catalogué les matières controversées. Quelques détails sont ajoutés sur les rapports des luthériens, des anglicans et des vieux-catholiques avec l'Eglise schismatique grecque. A cette occasion le R. P. Palmieri fait connaître sa manière de voir, à laquelle sa compétence particulière donne une grande autorité. Sans négliger les autres sujets de dissidence ni méconnaître leur importance théorique, il estime que l'effet pratique de la controverse doit porter avant tout sur les quatre points suivants : notion du dogme et de son progrès relatif, arrêté arbitrairement au septième concile œcuménique ; constitution de l'Eglise, monarchique et non point fédérale ; primat du Souverain Pontife, comportant avec la prééminence d'honneur, l'exercice de la juridiction et du magistère sur toutes les Eglises ; infaillibilité pontificale.

Le P. Palmieri achève, avec cette dissertation, de dresser le magnifique vestibule de cet exposé critique de la théologie orthodoxe auquel il projetait de donner les plus vastes proportions. Hélas ! il n'en sera rien. Les dernières pages de ce volume font connaître que l'auteur, lassé des attaques dont son dévouement éclairé à l'Eglise et sa haute valeur scientifique ne l'ont point préservé, abandonne l'œuvre entreprise. Nous ne pouvons que nous incliner avec regret devant cette résolution du P. Palmieri. Lui seul était à même d'apprécier si les encouragements qui lui sont venus de toutes parts n'étaient point suffisants pour compenser les attaques déloyales et les calomnies dont une procédure ecclésiastique, menée à son insu, a, de son propre aveu, fait pleinement justice. Cette carrière brisée en pleine maturité, sous l'influence des polémiques indignes qui déshonorent depuis quelque temps la presse catholique, restera un témoignage douloureusement éloquent des ravages qui s'accomplissent au détriment de la science sacrée, lorsque ses représentants ne peuvent plus compter sur la bonne foi, la compétence et la droiture de jugement de la part de leurs critiques.

Ferdinand CAVALLERA.

G. Sortais. *Les Catholiques en face de la Démocratie et du Droit Commun.* Paris, de Gigord, 1914, in-12, VIII-309 pages. Prix : 3 fr.

Voici un livre courageux et singulièrement opportun, et dont on ne saurait contester la généreuse inspiration. Par un singulier abus de mots, dont témoignent des citations topiques que l'auteur aurait pu facilement décupler, on s'essaie à jeter la suspicion, du point de vue de l'orthodoxie, sur tout ce qui touche de près ou de loin à la démocratie. Certains publicistes écrivent couramment, comme si la démocratie était purement et simplement une erreur ou une hérésie. M. Sortais, dont les ouvrages antérieurs de philosophie sont bien connus, a jugé avec raison qu'il y avait lieu de rappeler à ce sujet les principes et de préciser sur les points délicats ce qu'imposent les nécessités de la foi et ce qui est matière à libres opinions. Assurément nul n'est tenu de donner son suffrage au régime démocratique et de lui attribuer une supériorité; mais aussi quiconque respecte les directions de l'Eglise a le droit de n'être point traité en suspect, par le fait même que ses préférences politiques ou sociales s'orientent dans le sens de la démocratie. Dès lors que la justice et la charité, que l'autorité divine sont respectées, chacun peut librement professer les opinions qui lui agréent davantage. Les pages lumineuses écrites à ce sujet par M. Sortais dissiperont les nuages accumulés depuis quelque temps, par des auteurs intéressés à créer une équivoque, et pacifieront les âmes troublées. En rappelant à la réalité des faits, en justifiant la nécessité d' « aller de plus en plus au peuple » pour le ramener à la foi, en éclairant sur « les causes accidentelles du conflit » et les responsabilités en jeu, l'auteur fait œuvre positive, efficace, qui ranimera les bonnes volontés un peu lasses, en suscitera de nouvelles et ravivera l'ardeur de ceux qui restent sur la brèche et ne consentent pas à désespérer du présent, si amères parfois qu'en soient les déceptions. Les pages sur les catholiques et le droit commun seront parmi les plus utiles à lire (livre II), en une matière où il importe d'avoir des notions précises et où, certaines polémiques récentes le montrent, il semble qu'on a réussi aussi à obscurcir les idées. La doctrine de l'auteur est partout sûre, modérée dans ses applications, constamment guidée par le souci d'exprimer la vraie pensée de l'Eglise, mais aussi par la préoccupation du bien des âmes, placé au-dessus de tout autre intérêt. Que, dans l'ordre philosophique, social ou politique, tel ou tel détail en soit discutable, c'est possible; encore faut-il apporter à l'appréciation un esprit d'équité, libre de tout préjugé et se gardant bien de prendre, comme règle absolue, l'interprétation purement personnelle de tel ou tel document pontifical.

M. Sortais expose avec lucidité la théorie courante sur la thèse et l'hypothèse. Peut-être pourrait-on aller plus loin et, sans la délaisser, la faire entrer dans un système plus général qui lui ôterait ce qu'elle paraît présenter d'un peu précaire et contingent. Telle qu'elle est souvent exposée elle apparaît beaucoup plus comme un expédient opportun que l'application justifiée des principes. C'est là pourtant qu'il faudrait en venir pour assurer à cette théorie droit de cité définitif dans la théologie catholique. La tâche ne paraît pas impossible; elle peut être bienfaisante comme toute exposition complète de la vérité. L'on pourrait, semble-t-il, montrer comment cette distinction

de la thèse et de l'hypothèse n'est en réalité qu'une application du cas bien connu de conflit entre des principes divers également urgents et dont l'un doit céder à l'autre. Telle application, excellente en soi ou simplement légitime, peut devenir, par le fait de circonstances sur lesquelles on ne peut rien, soit irréalisable définitivement, soit même nuisible et si, par leur nature, les conditions nouvelles créent une situation stable, l'obligation qui en résulte finira de ce chef par acquérir la valeur d'un principe permanent. On aurait tort de parler à ce propos de concession ou d'exception. Il y a autre chose, il y a application raisonnée et obligatoire des principes, dans le cas particulièrement compliqué que constitue le conflit des devoirs ou des droits.

C'est bien au fond ce que l'on veut dire. Mais dans un temps où, à propos et hors de propos, on parle si souvent de libéralisme, il n'est peut-être pas inutile d'essayer de préciser davantage les idées et de mettre en relief, au-delà des solutions qui pourraient paraître tout empiriques, le principe qui les éclaire et les justifie.

La troisième partie de l'ouvrage de M. Sortais sous ce titre *Questions subsidiaires et notes justificatives* renferme avec un certain nombre de documents empruntés à divers auteurs deux études plus importantes: *L'Eglise favorise-t-elle l'absolutisme* et une dissertation analogue à celle qui a paru ici-même (*Bulletin*, 1912, p. 97-119), concernant le système de Suarez sur l'origine du pouvoir. Comme on le voit tout cela complète les explications données dans les deux premières parties. Je regrette seulement, à propos de Suarez, que, après avoir montré la parfaite orthodoxie de son opinion, M. Sortais l'abandonne dans la deuxième partie de son exposé. Quoiqu'il semble dire, le système de la désignation ne peut en effet se réclamer du patronage de Suarez et de l'ancienne scolastique. On a pu voir dans l'article rappelé plus haut que cet abandon n'est postulé par aucun principe et que la théorie dite suarézienne reste encore en cette matière la seule pleinement cohérente. A l'occasion, M. Sortais met en lumière la fausseté de certaines idées conçues en dehors de l'influence catholique et que l'on a laborieusement essayé de rendre orthodoxes. Quand on voudra apporter une bonne volonté analogue à examiner du point de vue catholique le problème de la démocratie, la tâche sera beaucoup plus aisée: l'enseignement de l'Eglise et celui des théologiens sont là pour la faciliter. Plus que des polémiques irritantes, le simple exposé des principes mettra fin aux équivoques et aux récriminations dictées par l'esprit de parti. A cette œuvre de bienfaisance intellectuelle et d'encouragement sympathique à l'action populaire chrétienne, le livre de M. Sortais peut très efficacement contribuer.

Ferdinand CAVALLERA.

P. GRATIEN, O. M. C. *Les Sermons franciscains du cardinal Eudes de Châteauroux* († 1273). (Extrait des *Etudes franciscaines*, 1913.) Paris, librairie, S. François, 4, rue Cassette, 1913, in-8°, 92 pages.

« Sous ce titre de *Sermons franciscains*, dit le R. P. Gratien, il faut « entendre les sermons (épars dans les nombreux recueils de son œu- « vre oratoire) que le cardinal Eudes de Châteauroux adressa aux « Frères Mineurs, ou qui ont trait à des saints de cet ordre. »

La publication sans apporter aucun fait absolument nouveau permettra cependant de mieux fixer certains points d'histoire. C'est ainsi que les faiblesses de la vie mondaine de saint François y sont avouées avec une franchise qu'atténuera la biographie officielle ; quelques traits s'ajouteront au tableau des querelles entre Mendiants et Séculiers, querelles où le cardinal prit nettement parti en faveur des premiers ; on se précisera mieux quels dangers courait la ferveur des Franciscains lorsqu'on aura entendu Eudes de Châteauroux les mettre en garde, en plein chapitre général, contre les poussées trop humaines de jalousie, d'esprit intéressé ; on verra aussi par quels arguments bien intentionnés, mais historiquement contestables, le cardinal les prémunissait contre les exagérations de la solidarité de corps, comment il s'efforçait de dissiper les malentendus qui menaçaient de diviser Mineurs et Prêcheurs.

Voilà — avec quelques traits de beauté sobre l'intérêt de ces sermons au latin vulgaire, bourrés de citations bibliques, d'allégories qui nous paraissent aujourd'hui assez froides. Remercions le P. Gratien d'avoir contribué à avancer la diffusion de ces œuvres encore mal connues : son édition dont l'appareil critique et technique paraîtra un peu grêle à qui n'a pas sous la main les *Tusculana* du cardinal Pitra et les Notices d'Hauréau est éclairée par des notes historiques sobres et nettes, spécialement en ce qui concerne la biographie de saint François.

A. Noyon.

Correspondance de Bossuet, nouvelle édition par Ch. Urbain et E. Levesque, t. VIII. Paris, Hachette, 1914, in-8°, 554 pages, (collection des *Grands écrivains de la France*).

Nous voici au huitième volume de la *Correspondance de Bossuet*. Il nous apporte les lettres écrites ou reçues par lui entre le 1er juillet 1696, et le 29 octobre 1697. Il va sans dire que celles de la première catégorie sont les plus nombreuses, puisque celles de la seconde n'entrent que pour trente-six dans cent quatre-vingt-onze que contient le nouveau tome.

Le progrès constaté dès les premiers volumes de cette édition ne cesse de s'affirmer ; sur les 191 lettres ici publiées, 104 ont été revues sur les originaux, 42 sur des copies authentiques, 28 doivent aux présents éditeurs de voir le jour. Aussi le texte a reçu des améliorations sensibles, comme on peut le voir même par les notes où sont indiquées les déformations infligées à la correspondance de Bossuet par les négligences de ses copistes ou les mutilations intentionnelles de Déforis. Mme d'Albert, sœur Cornuau, sœur Dumans et Mme de Béringhen tiennent encore une grande place parmi les destinataires de ces lettres, et nous savons qu'avec elles Bossuet fait surtout œuvre de directeur de conscience, c'est-à-dire traite de matières de spiritualité en rapport avec les besoins de leurs états d'âme. Mais le plus grand nombre portent sur la querelle du quiétisme que la publication des *Maximes des Saints* de Fénelon (fin janvier 1697) vient d'aviver singulièrement. Elles sont adressées pour la plupart au neveu de Bossuet, l'abbé Bossuet, et à son vicaire général Phélypeaux que le cours

d'un voyage en Italie a amené à Rome et que l'évêque de Meaux juge à propos d'y laisser pendant l'examen du livre de l'archevêque de Cambrai. Dans les appendices qui couvrent plus de 100 pages, diverses pièces ou lettres curieuses de Mme Guyon, de Mme de Maisonfort ou autres apportent d'utiles suppléments ou éclaircissements à quelques points touchés dans les lettres de Bossuet,

Il n'est pas besoin d'insister sur le profit que peut tirer de cette édition nouvelle l'étude de ces questions religieuses dont l'intérêt est loin d'être épuisé. On le voit bien par les polémiques et les nouveaux ouvrages qui viennent encore de temps à autre l'alimenter en sens divers. Sans intervenir directement dans les discussions que soulèvent ces délicates questions, les éditeurs, dans leur annotation, mettent parfois au vrai point les assertions d'adversaires que la mémoire trahit ou que la passion échauffe et pour nous, lecteurs, dissipent les obscurités qui tiennent à l'éloignement du temps où à l'ignorance des menus faits ou des personnages secondaires auxquels il est fait allusion. Il n'y a qu'à les louer une fois encore de l'étendue et de la solidité de leur information sur les hommes et les choses du dix-septième siècle. A peine ai-je à signaler quelques toutes légères erreurs d'inadvertance : p. 20, n. 1, nous disons *Diego* plutôt que *Didace* ; p. 102, on ne connaît pas de parenté du « sieur de Madaillan, ingénieur militaire » (célibataire et protestant) qu'ait pu fréquenter Bossuet (Cf. M. Campagne, *Histoire de la maison de Madaillan*, Bergerac 1900) ; p. 298, l'archevêque de Gnesen fut nommé cardinal en 1689 non en 1686 ; p. 363, Ant. Charlas n'est pas né à Puymorin (Gironde) mais à Puymaurin (Haute-Garonne). Son traité de *Libertatibus ecclesiae gallicanae* ne fut pas imprimé à *Leyde* mais à Liège (Leodii) ; p. 246, ergo nos pour erga nos.

A. DEGERT.

La Religion dans le passé et dans le présent (en allemand). Tome V. Roh-Zypressen. Tubingue, Mohr, 1913, in-4°, xv-2260 col. Prix de l'ouvrage entier, 130 marks.

Le cinquième et dernier volume de la publication *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, dirigée par MM. Schiele et Zscharnack a paru très rapidement après le précédent. L'œuvre est ainsi achevée, mais les éditeurs annoncent un volume complémentaire pour les index systématique et alphabétique, la notice sur les collaborateurs, les additions et rectifications utiles. On connaît par plusieurs comptes-rendus précédents (cf. *Bulletin* 1913, p. 466 et la note), les tendances de cette encyclopédie représentant le point de vue du protestantisme radical. Les renseignements utilisés et surtout les exposés doctrinaux appellent donc bien des réserves. Ce qui mérite une approbation sans réticence, c'est la méthode suivie : je ne connais que le *Kirchliche Handlexikon* catholique de Buchberger, qui puisse lui être comparé par l'art de condenser en formules pleines les choses à dire. C'est tout profit pour le lecteur. Ce dernier volume contient, comme les précédents, des articles d'ordre biographique, historique ou dogmatique sur tous les sujets se rattachant plus ou moins directement à la religion : pays divers, savants du passé ou écrivains contemporains,

état social, coutumes et croyances, etc. Je signale seulement quelques articles que l'on ne songerait pas à chercher là et qu'y amène la terminologie allemande : pouvoir ecclésiastique, création, écriture, écoles (surveillance, droit, réforme...), moralité, esclavage, dimanche, Espagne (article important sur l'art en Espagne et dans les Pays-Bas), Proverbes, Etat, Châtiment, Péché, Chute, Pardon, Baptême, Démon, Eglises unies d'Orient, Rédemption, Superstition et Piété populaire, Miracle, Chronologie, etc. L'article sur Windthorst a été demandé à un catholique compétent, le Dr Bachem. L'œuvre a pu être menée promptement à terme, grâce à la multitude des collaborateurs et au contrôle rigoureux exercé par la direction. C'est un succès fort appréciable.

Ferdinand CAVALLERA.

E.-M. RIVIÈRE S. I. *Corrections et additions à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Supplément au « *De Backer-Sommervogel.* » 3e fascicule nn. 971-1562, col. 317-536. Toulouse, chez l'auteur, 7, rue Boulbonne, 1913.

« On trouvera dans ce 3e fascicule et les suivants, les additions que m'ont fournies les documents recueillis au dix-huitième siècle pour la continuation de la *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu ;* documents venus des diverses provinces de la Compagnie de Jésus et dont je donnerai plus tard, à la fin de mon premier volume, la description détaillée... Ces documents et d'autres encore, me permettent de mentionner, rien que dans ce 3e fascicule, près de soixante-dix écrivains jésuites inconnus au « De Backer-Sommervogel » ; sans parler de nombreuses additions faites aux notices biographiques des écrivains déjà connus. Je signale également plusieurs noms insérés jusqu'à présent dans notre biographie, mais qui doivent en être retirés : Arteaga, Bosmier, Cal, Davriac, Dias (Paul), Dolmi, Iapon (Paul) ». A cette notice si précise, placée par l'auteur, en tête de ce nouveau fascicule, il suffira d'ajouter quelques indications. La bibliographie du P. Coyssard, singulièrement enrichie déjà par le P. Rivière, reçoit de nouveaux accroissements : huit colonnes avec de curieux détails sur les anagrammes et les poésies de l'auteur (noter c. 408 le « Mémoire des livres spirituels desquels on doit faire provision et lire souvent). A signaler encore une liste très étendue des publications se rapportant au Collège d'Avignon : thèses, ballets, pastorales, oraisons funèbres (c. 342-54), de même pour celui de Graz (488 507); des renseignements inédits sur tel ou tel personnage : article Bagot, avec des extraits de la correspondance de l'*Aa* de Paris ; Graillot, à qui ses thèses contre les quatre articles suscitèrent des désagréments; une bibliographie curieuse sur les traductions protestantes du *Miroir de l'âme* du P. Huby empruntée aux travaux du P. Hosten, etc. L'auteur annonce une publication qui intéresse l'histoire locale du Midi et dans une certaine mesure aussi, à cause des personnages qui y interviennent, l'histoire religieuse générale : *Le Livre d'or* et les *Lettres et Procès-verbaux* de l'*Aa* cléricale de Toulouse (1658-1870). Souhaitons que cette édition, faite, on peut l'assurer d'avance, avec le même soin scrupuleux que les travaux ordinaires de l'auteur, ne se fasse pas trop attendre.

Ferdinand CAVALLERA.

Enchiridion patristicum locos ss. Patrum... collegit M. J Rouet de Journel, editio altera aucta et emendata, Fribourg, Herder, 1913, in-8, XXV-801 pages.

L'on sait quel genre de services peut rendre l'*Enchiridion patristicum* (1). La nouvelle édition, grâce à d'heureux changements typographiques, contient en un moins grand nombre de pages une trentaine d'extraits de plus que la première. Ils ont été insérés à leur place chronologique (Théodore de Mopsueste, Nestorius, Léonce de Byzance, à qui je ne sais pourquoi l'auteur donne le titre de saint, etc.). La numérotation primitive est restée intacte, surchargée seulement aux passages nouveaux des lettres *a*, *b*... Diverses améliorations concernant la chronologie, la constitution du texte, l'index théologique, donnent une valeur plus grande à l'ouvrage déjà fort apprécié. Sans revenir sur les réserves que le plan même nous a paru appeler, nous souhaitons à ce recueil de contribuer toujours davantage à donner le goût de la vérification des textes et de la lecture intégrale des originaux.

F. C.

J.-P. Junglas, *L'Hérésie de Nestorius* (en allemand), Trèves, Paulinus Druckerei, 1912, in-8, 29 pages.

Ces quelques pages (2), écrites pour le Congrès marial de Trèves et au sujet desquelles on a cherché sans raison querelle à l'auteur, contiennent d'excellentes remarques. Le docteur Junglas a en particulier mis en relief l'une des erreurs les plus importantes de Nestorius, erreur héritée de Théodore de Mopsueste, comme on peut le voir dans l'ouvrage récent de M. Pirot, ce qu'il appelle la *doctrine de l'épreuve*. L'élévation de Jésus à la dignité de Fils de Dieu, à l'union en personne avec le Verbe, est le fruit de ses mérites prévus, de ses souffrances, fruit pleinement acquis seulement aux jours glorieux de la résurrection. Sur d'autres points concernant la terminologie nestorienne, j'ai déjà rappelé les rectifications et indications justement signalées par le docteur Junglas.

F. C.

(1) *Bulletin*, 1912, p. 87-88.

(2) *Die Irrlehre des Nestorius.*

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

UN PRÉCURSEUR DE SAINT ANSELME

La Théologie rédemptrice de Théodore Abû Qurra

Théodore Abû Qurra est, à proprement parler, une découverte de l'érudition moderne. Sans doute la *Patrologie* grecque renferme sous son nom plusieurs dialogues et traités de controverse (1), exhumés au XVIIe siècle, et qui lui assuraient une mention dans les manuels un peu complets d'ancienne littérature. Mais, outre que la personnalité de l'auteur restait fort mal connue et qu'il y avait de sérieuses contestations sur la date de sa vie et le siège de son évêché, la doctrine de ses ouvrages ne paraissait pas offrir beaucoup d'importance.

Il était réservé aux arabisants de ressusciter cette vieille figure du passé oriental. J. Arendzen, le premier, publiait en 1877, d'après un manuscrit du *British Museum*, le texte arabe d'une apologie de Théodore sur le culte des images. En 1904, un moine basilien melchite, le P. Constantin Bacha, éditait un groupe de dix *mimar* ou traités, également en arabe, dont l'ensemble forme une série assez continue d'exposition théologique. Ces diverses publications viennent d'être rendues accessibles au grand public, grâce à la traduction qu'en a donnée M. le Dr Georges Graf (2). Désormais Théodore Abû Qurra est entré dans

(1) Voir *P. G.* XCVII ; col. 1461-1610. L'auteur est orthographié : « Théodore *Abucara* ».

(2) Dr Georg Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra.* Literarhistorische Untersuchungen und Uebersetzung, Paderborn, Schœning, 1910.

l'histoire, et avec un bagage littéraire qui mérite de retenir l'attention.

Né à Édesse, vers le milieu du VIIIe siècle, Théodore fut d'abord moine au couvent de saint Sabas, près de Jérusalem, où il se forma sous l'influence, au moins éloignée, de saint Jean Damascène. Plus tard, il devint évêque de Harran en Mésopotamie : pasteur et docteur, il travailla soit à justifier le christianisme à l'encontre des Musulmans qui dominaient cette région, soit surtout à défendre la foi orthodoxe contre les Monophysites et les Nestoriens. Sa carrière doit se placer environ entre 740 et 820.

L'évêque de Harran jouit d'un grand renom parmi ses contemporains comme philosophe et controversiste; la critique moderne ne lui marchande pas davantage les éloges. Non seulement il est salué par les spécialistes comme le fondateur de la littérature arabe chrétienne — car il est reconnu de tous que les textes publiés représentent l'original et non une traduction — mais, par la fermeté de sa doctrine, la clarté de son exposition et la vigueur de sa dialectique d'où l'éloquence n'est pas exclue, il apparaît à M. Graf « comme un scolastique dans le meilleur sens du mot » et mérite de prendre rang parmi les théologiens bien au-dessus de ce pauvre compilateur qu'est le Damascène (1).

En même temps, la publication des œuvres arabes de Théodore a eu pour contrecoup de lui enlever presque tous les écrits conservés en grec sous son nom. M. Graf admet seulement l'authenticité des traités II et IV. Quant aux autres, il y a trop de différence dans la manière pour qu'ils puissent être du même auteur; à peine peut-on retrouver, à travers une rédaction postérieure, quelques matériaux plus ou moins empruntés à l'héritage authentique de l'évêque de Harran (2).

(1) Graf, p. 67. Voir H. Goussen, cité *ibid.*, note 2.
(2) Graf, p. 67-77.

Ce double résultat de la critique est de tous points confirmé par l'examen de la théologie rédemptrice de Théodore. En effet, parmi ses œuvres arabes, un *mîmar* tout entier est consacré à la Rédemption, qui est bien fait, à lui seul, pour donner de sa valeur comme théologien l'impression la plus avantageuse. A côté, le traité grec correspondant, apparaît manifestement d'une autre marque et d'une autre main ; mais il n'en est pas moins précieux dans son genre, comme essayant de classer d'une manière méthodique les données traditionnelles. Quoi qu'il en soit au surplus des conclusions littéraires, l'étude respective de ces vieux textes aura du moins pour résultat certain de verser au dossier patristique de la Rédemption des témoignages aussi intéressants qu'ils sont sans doute peu connus.

I.

« *Mîmar* sur ceci que à personne ses péchés ne peuvent être pardonnés si ce n'est par les souffrances du Christ, qui sont venues sur lui à cause des hommes, et que celui qui ne croit pas à ces souffrances et ne les offre pas au Père pour ses péchés n'en saurait jamais obtenir le pardon. Composé par le Père Seigneur Théodore, évêque de Harran. »

Tel est le titre du *mîmar* V (1), et il est inutile de faire observer combien il pose formellement le problème de la Rédemption. Ne dirait-on pas comme une esquisse de la grande thèse anselmienne : « *Prior* [libellus]... *probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo* [Christo] ? » (2) Ainsi s'exprime le prologue même du *Cur Deus homo* et l'auteur conclut encore sa démonstration en disant : « *Satis ostensum* [est] *quia, si ponimus Christum non esse, nullo modo potest inveniri*

(1) Graf, p. 169-178.
(2) *Cur Deus homo*, prol. — *P. L.* CLVIII ; col. 361-362.

salus hominis » (1). On remarquera seulement que saint Anselme parle du Christ en général, tandis que Théodore en appelle proprement à ses souffrances. Cette nuance est à retenir : elle indique bien déjà que, si le même problème s'est présenté à l'esprit des deux théologiens, leur solution sera gouvernée par des principes différents.

La thèse ainsi affirmée, l'évêque de Harran en entreprend aussitôt le développement.

« Dieu a révélé la loi à Moïse sur le mont Sinaï ; elle contient des commandements pour les hommes et des châtiments à l'adresse de ceux qui les méprisent. Il y a là un commandement ainsi conçu : que les hommes doivent aimer Dieu de tout leur cœur, de toutes leurs forces, de toute leur âme e de tous leurs sentiments. Dieu leur a enseigné cela, et ceci également qu'il ne les exaucerait pas s'ils lui refusaient quelque chose de ces énergies (d'esprit et de corps) qu'il leur a prêtées, et qu'il ne serait pas content d'eux s'ils voulaient lui en ravir tant soit peu, mais seulement s'il les employaient à l'aimer. Puis donc que Dieu a fait un devoir à ses serviteurs d'employer toutes leurs forces en obéissance envers lui et de se consacrer à lui de tous leurs moyens, tous ceux qui ont le cœur sensé doivent savoir qu'il n'y a pas de révocation (à cette loi), qui puisse permettre à un seul homme, quand ce ne serait que pour un instant passager, de se soustraire à la parfaite obéissance qu'il doit à Dieu. S'il en est ainsi, toute punition établie par Dieu pour n'importe quelle forme de désobéissance n'est pas autre chose qu'une chaîne, mais indissoluble, pour celui qui tombe dans cette désobéissance. Celui qui a désobéi ne peut pas se débarrasser du châtiment qui l'accable, il n'y a plus pour lui de refuge d'aucune sorte » (V, 1).

De ces déclarations on peut aisément rapprocher quelques textes du *Cur Deus homo*. « *Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei... Sola namque talis voluntas opera facit placita Deo... Hunc honorem debitum qui Deo non reddit aufert Deo quod suum est..., et hoc est peccare... Deum vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere... Igitur non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere* » (2).

(1) *Ibid.*, I, 25; col. 399.
(2) *Ibid.*, I, 11 et 12; col. 3763-78.

Cependant n'y a-t-il pas la ressource du repentir? L'objection vient immédiatement à l'esprit. Théodore l'a prévue et résolue, encore que certaines parties de sa réponse soient à tout le moins obscures.

« Mais on me dira peut-être : Je puis éloigner de moi le châtiment imposé à ma désobéissance par une conversion pénitente vers Dieu. A quoi nous répliquons : Donne-nous cependant explication. Es-tu donc digne dans ta pénitence, et peux-tu encore augmenter ta pleine puissance dans l'amour et l'obéissance envers Dieu? Nous ne doutons pas qu'il ne réponde : Non. Mais nous lui disons alors : puisque ta complète (dépense de) force dans l'obéissance envers Dieu tu ne peux t'en dispenser dans l'état de ta pénitence, tu es obligé, d'après la loi, de maintenir pour lui les limites de ton pouvoir et de mettre (ta volonté) en accord avec lui à chaque heure du temps. Mais s'il en est ainsi, tu es donc tenu, pendant ta pénitence, d'accomplir à chaque instant ce qui t'est prescrit pour ce temps-là, alors même que tu devrais en venir jusqu'à l'extrémité, malgré l'habitude du péché qui s'est établie en toi et par laquelle tu es incliné à la complaisance (envers le péché) tant que son plaisir te captive. C'est de quoi tu es bien éloigné, et je ne crois pas que tu atteignes librement cette extrémité. Et quand même tu devrais l'atteindre, il n'y aurait malgré tout pour toi aucune possibilité d'expier, ne fût-ce que dans la proportion d'un atome, le péché commis auparavant. Ainsi donc il n'y a pas le moindre doute : ce châtiment qui te menace, autant que tes mains te sont de tout temps attachées, tu ne peux l'abolir d'aucune façon.

« Je ne comprends pas du tout ce que dit un de ceux là — c'est-à-dire de ceux qui ne comptent pas parmi les gens raisonnables — que Dieu n'impose à aucun homme d'atteindre dans l'obéissance envers lui les limites extrêmes de son zèle. Mais alors il doit dire logiquement que Dieu permet aux hommes d'employer une partie de leurs forces au service du démon et de ses plaisirs corrompus. Loin de nous la pensée que Dieu laisse faire pareille chose à une seule de ses créatures ! Autrement il les livrerait à leur perte et s'associerait le démon dans une communauté de culte. C'est là quelque chose qui ne sera pas de toute éternité en lui, le béni, le très haut ! Donc le péché demeure, et nécessaire est le châtiment » (V, 2-3).

A travers ce raisonnement un peu complexe, on aperçoit deux idées : 1° qu'il y a impossibilité psychologique pour le pécheur à consacrer, comme il le devrait, ses forces tout entières au service de Dieu, et, 2° alors même que par impossible il y parviendrait, que tout ce qu'il peut faire,

d'après les principes établis plus haut, est déjà dû à Dieu. Sinon, à supposer que l'homme pût ainsi partager ses forces, on aboutirait à cette conséquence absurde qu'il peut en consacrer une partie à Dieu et réserver l'autre au démon. Il s'ensuit que le pécheur ne dispose d'aucun moyen pour échapper au châtiment qu'il a mérité.

Saint Anselme a également rencontré, dans l'établissement de sa thèse, cette objection du repentir; aussi bien saint Athanase s'en était-il déjà préoccupé (1). Il n'est pas besoin de supposer pour cela une mutuelle imitation. Car la difficulté se pose inévitablement à quiconque veut établir la nécessité de la rédemption par Jésus-Christ, comme aussi l'obligation de conclure à l'insuffisance de l'effort individuel. Mais il est frappant de trouver en première ligne dans le *Cur Deus homo* la raison fondamentale développée par l'évêque de Harran. Pressé par Anselme, Boson doit, en effet, convenir de son impuissance : « *Si meipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi* [Deo] *debeo ne peccem, nihil habeo quod pro peccato illi reddam* » (2). Comment sortir de cette douloureuse impasse? Théodore continue :

« Cela étant, nous nous trouvons, l'ensemble des chrétiens, en présence de cette unique alternative : Ou bien Dieu nous pardonne nos péchés gratuitement et, dans sa miséricorde nous relève de nos peines; ou bien il les exige selon sa justice, et nous sommes alors voués à une perte éternelle. »

Mais l'hypothèse d'un pardon gratuit lui paraît aussitôt grosse d'inconvénients.

« Quand on dit que Dieu écarte des hommes les conséquences de la loi par miséricorde et sans une juste raison, on rend la loi de Dieu inutile; et Dieu lui-même devient un objet de dérision, en ce sens qu'il aurait porté une loi sans en exiger le juste accomplissement. Loin de nous la pensée que Dieu puisse être un pur objet de dérision et faire

(1) Voir Athanas., *De Incarn. Verbi*, 7. — *P. G.* XXV; col. 108.
(2) *Cur Deus homo*, I, 20; col. 393.

quelque chose d'inutile ! Il n'y a pour les hommes aucun moyen pour se rédimer de leurs fautes en dehors des principes de justice sur lesquels repose la loi.

« Au cas où nos contradicteurs maintiendraient malgré tout leur affirmation, ils devraient concéder que tous les hommes aussi bien qu'eux-mêmes fussent compris dans la grâce par la miséricorde de Dieu. En effet, il n'y aurait plus de restrictions à la divine miséricorde (qui la puissent empêcher) de comprendre croyants et incroyants, dès lors qu'elle s'épanche sans tenir compte de la justice. Les païens donc et ceux qui sont pires encore devraient obtenir leur salut par ce moyen. Mais s'il en est ainsi, les croyants portent en vain le poids de leur infortune, eux qui vivent dans l'obéissance envers Dieu et peinent à son service. Chacun de nous compterait pour rien de rester opiniâtre dans ses convoitises, de transformer sa passion en religion, de s'adapter à chaque changement du temps et d'exploiter ainsi *per fas et nefas* le monde et ses frères. Loin de nous la pensée que Dieu puisse abandonner de la sorte ses serviteurs et les fasse tomber dans un tel état, qui est bien le plus mauvais et le plus éloigné qui puisse être de son bon plaisir ! Il doit (au contraire) y avoir un moyen conforme à la justice, par où les hommes puissent, en renonçant au péché, ramener sur eux la faveur divine et échapper aux conséquences de leurs fautes » (V, 4).

On retrouve la même thèse rigide chez saint Anselme et appuyée par de semblables raisons : « *Si non decet Deum aliquid iniuste aut inordinate facere, non pertinet ad eius libertatem, aut benignitatem, aut voluntatem, peccantem qui non solvit Deo quod abstulit impunitum dimittere... Si peccatum sic dimittitur impunitum..., similiter erit apud Deum peccanti et non peccanti* » (1). Parler de miséricorde dans ces conditions lui paraît également une mauvaise plaisanterie : « *Quod si vis dicere quia misericors Deus dimittit supplicanti quod debet, idcirco quia reddere nequit..., quid est aliud quam dimittit Deus quod habere non potest ? Sed derisio est ut talis misericordia Deo attribuatur* » (2).

Assurément, il ne faudrait pas exagérer ces ressem-

(1) *Cur Deus homo*, I, 12 ; col. 378.
(2) *Ibid.*, I, 24 ; col. 397-398.

blances. Chez l'évêque de Cantorbéry, outre que ces arguments sont renforcés de nombreuses considérations subsidiaires, la démonstration est construite avec autrement de vigueur et l'ensemble est ordonné en système. Il n'en est pas moins curieux de relever entre des théologiens si différents par l'âge et la tournure d'esprit, les mêmes doctrines fondamentales et les mêmes principes inspirateurs.

Mais, s'ils sont d'accord sur le problème que pose le péché en regard des exigences divines, le docteur arabe et l'initiateur de la scolastique ne le sont plus sur la manière de le résoudre. Saint Anselme entend que la peine peut être compensée par une satisfaction : « *Necesse est ut omne peccatum satisfactio* AUT *poena sequatur* » (1) ; la mission rédemptrice du Christ consiste en ce qu'il est venu fournir la satisfaction dont nous étions incapables. Théodore Abû Qurra tient, au contraire, que la peine devait toujours être acquittée; mais le Fils de Dieu l'a subie à notre place.

« Si du moins je connaissais ce moyen (de salut), afin que ceux-là y recourent qui aspirent à la vie éternelle et par là deviennent heureux, et que ceux qui s'en détournent soient couverts de confusion et amenés par le repentir à la foi...! Nous disons : le Fils éternel, engendré de Dieu avant tous les temps, qui a la même substance et la même condition (que son Père), dans sa pitié pour les enfants d'Adam est descendu du ciel... Il s'est fait homme du Saint Esprit et de Marie, afin de se procurer par là de quoi pouvoir prendre sur lui le châtiment que chacun de nous méritait pour ses propres fautes, c'est-à-dire être frappé, crucifié et mis à mort. Car, s'il ne s'était pas fait homme, ces souffrances n'auraient pas pu l'atteindre... Mais il les a prises en toute réalité dans son corps, sans que sa nature divine en fût aucunement touchée, et par là s'est accomplie notre rédemption. »

En preuve, l'auteur cite les oracles bien connus d'Isaïe, de David et de Malachie, d'où il conclut :

« Tous les Prophètes ont parlé de ses souffrances, par lesquelles s'est faite la rédemption du monde, et c'est uniquement par ce Fils

(1) *Ibid.*, I, 15 ; col 381.

éternel, qui les a endurées et portées dans son corps livré pour nous, que nous obtenons le pardon de nos péchés. Par ses souffrances seules nous sommes délivrés du châtiment que nos fautes nous avaient mérité. Il n'y a pas de moyen, pour aucune créature, de recevoir le pardon de ses péchés et la délivrance de ses peines, si ce n'est par les souffrances qui ont frappé le Fils de Dieu » (V, 5).

Telles sont les données de la foi ; voici l'explication qu'en fournit l'évêque de Harran.

« Lorsque le Père vit qu'Adam et ses fils s'étaient précipités et enfoncés dans le péché, et que, par suite, ils étaient voués à la perdition, il dit à son Fils : Je vois qu'Adam fait à notre image et ressemblance, est tombé ainsi que ses enfants sous l'empire du péché et que la lourde créance de leurs fautes les éloigne de cette béatitude pour laquelle ils sont faits. Car la loi ne doit pas être vaine et ses exigences s'imposent à chacun des hommes. Allons donc ! Prends un corps pour apparaître dans le monde et comparais pour les châtiments dus aux péchés de tous. Ils tomberont sur toi, et, si tu t'en charges, ce sera le pardon pour ceux qui m'offriront tes souffrances pour leurs péchés, la délivrance de toutes les peines qu'ils méritaient au regard de ma loi. Par là sera anéantie la créance du péché, la créance du démon maître du péché, et ma loi recevra son juste accomplissement. Ce ne sera pas une chose vaine, ni un jeu inutile : la porte sera ouverte à tout enfant d'Adam qui veut le salut de son âme, et le pardon lui sera offert, qu'il pourra obtenir sans peine par la foi en ton nom et le sacrifice de tes souffrances. En effet, tu es mon fils, égal à moi et de même nature. Toutes les créatures ensemble sont au-dessous de toi et ne peuvent entrer en comparaison quelconque à cause de ta divine majesté que rien n'égale. Si donc tu supportes la peine que chacun d'eux avait méritée plusieurs fois, par cet unique paiement satisfaction est donnée pour eux à la loi tout entière, et tu y ajoutes encore à l'infini. »

Comme le Fils n'est pas moins miséricordieux que le Père, il s'est dévoué à cette œuvre de salut et sa mort réalise notre rédemption. Théodore rappelle à ce propos les passages les plus suggestifs du Nouveau Testament et il remonte jusqu'aux anciens sacrifices, figures prophétiques mais impuissantes.

« Pour racheter l'homme de la mort que méritait son péché, il ne suffit pas d'immoler un animal qui est bien au-dessous de lui. Sans quoi la loi n'aurait pas reçu son juste accomplissement, alors qu'elle

réclame comme nécessaire la mort d'un homme et qu'on se contenterait d'égorger un animal. Et si la loi est amoindrie dans ses exigences, elle est vaine dans ce cas et Dieu qui l'a établie devient un objet d'amusement » (V, 6).

Mais aussi comment la mort du Christ ne serait-elle pas suffisante et au-delà ?

« Le Fils (de Dieu) s'est offert en sacrifice pour les péchés du monde. Car il est incomparablement meilleur que le monde tout entier : donc il peut faire en toute suffisance que la loi obtienne sa légitime satisfaction et il y ajoute encore une incommensurable surabondance. Voilà pourquoi l'apôtre Pierre a dit : « *Il n'y a de rédemption que par lui.. .. .* » (*Act.*, IV, 12). L'apôtre Paul dit en outre : « *Dieu l'a placé comme pardon dans la foi de son sang.. .. .* » (*Rom.*, III, 25). Ne vois-tu pas que le pardon est (donné) dans le sang du Christ, et que ceux-là que Dieu purifie de leurs péchés par ce sang, il les purifie en justice, mais seulement parce que la mort de ce Fils donne toute satisfaction aux dettes que la loi faisait peser sur nous, comme nous avons dit ? Lors donc que, dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, tu entends parler de pardon, de miséricorde ou de repentir, sache bien ceci : Rien de tout cela n'a lieu que par la croix du Christ et la promesse de son sang ; sinon la loi est vaine et Dieu un objet de dérision, ce qui ne saurait être. Car il n'y a pas moyen d'accorder à cette loi sa juste satisfaction autrement que par ce sang qui a été versé pour les vivants et les morts » (V, 7).

Aussi Théodore explique-t-il que le Christ est descendu aux enfers pour annoncer aux morts cette rédemption et en faire bénéficier les âmes qui croiraient à sa parole. Il dépend aussi de nous de nous en assurer à notre tour le bienfait.

« Lorsque nous, l'ensemble des chrétiens, nous offrons (à Dieu) comme sacrifice pour nos péchés les souffrances de son Fils, sans aucun doute nos péchés nous sont pardonnés et nous sommes quittes de la peine qui est réservée à ceux qui, depuis l'avènement du Christ, sortent de ce monde avant d'avoir reçu dans son sang le pardon de leurs fautes. Quant aux non-chrétiens, et à ceux qui n'offrent pas (à Dieu) ces souffrances du Christ comme sacrifice, ils meurent dans leurs péchés » (V, 8).

Voilà pourquoi, conclut l'évêque de Harran, « la prédication du Christ est appelée *Évangile*, c'est-à-dire (bonne) nouvelle; car elle annonçait aux hommes leur rédemption par le Christ d'un état tel que personne n'aurait pu les en racheter ». Et l'ouvrage se termine par une louange pathétique au Christ Sauveur et par un appel à sa miséricorde, pour qu'il ne nous permette pas de perdre par nos fautes le bénéfice de son œuvre de salut.

La doctrine ainsi développée *ex professo* revient çà et là dans les traités subséquents, et toujours dans les mêmes termes. En traitant de l'Incarnation, il rappelle incidemment que le Fils de Dieu a offert son corps aux souffrances « comme rançon de l'humanité » (1). Dans cette vérité de foi, à la suite de saint Cyrille, il trouve un argument contre Nestorius.

« Si celui qui est mort pour nous n'était qu'un homme, il n'y aurait pas pour nous de rédemption. Cette mort aurait tout juste suffi à le racheter lui-même; mais comment un seul homme pourrait-il être la rançon de tous? Nous supposons, en effet, que Dieu n'aurait livré cet homme à la mort que pour affirmer sa justice, pour ne pas s'exposer lui-même à la dérision et rendre inutile sa loi ce qui arriverait, s'il n'exigeait pas des hommes la juste exécution des conditions par lui posées..... Mais il n'y aurait plus ici de justice, puisque tous les hommes sont débiteurs envers Dieu. Chacun mérite les outrages, les fouets, la croix, la mort et tous autres supplices dont tant de fois la loi menace le pécheur. De ces peines on ne serait pas délivré par le fait que le Christ les a souffertes, si celui qui les a prises à son compte n'était qu'un homme. En effet, cet homme n'a pas autant de valeur que tout l'ensemble de l'humanité, de telle sorte que ses souffrances puissent offrir une satisfaction à la loi pour les peines dont tous ensemble nous étions débiteurs envers Dieu (2). »

A la suite, Théodore insiste sur le caractère volontaire de la mort du Christ; faute de quoi, elle n'aurait pas plus de valeur que les oblations légales (3). Mais l'union hypo-

(1) *Mimar* VI, 3, p. 180.
(2) *Mimar* VIII, 6, p. 202-203.
(3) *Ibid.*, 10, p. 205.

statique demeure toujours la condition essentielle, comme l'auteur le rappelle énergiquement au terme de sa discussion.

« Il nous a rachetés par ses souffrances, sa croix et sa mort de la malédiction de la loi. En un mot, tout ce qui l'a frappé était l'accomplissement de ce que chacun de ses fidèles aurait dû fournir, et par lui est acquittée une suffisante satisfaction pour nous tous. Car lui, le Fils éternel, a sans comparaison plus de valeur que nous tous. Nestorius (au contraire), en disant que celui qui pour nous a pris sur lui la souffrance, la croix et la mort, était seulement un homme, se prive de la rédemption ; sur lui demeure toujours la malédiction de la loi et, chargé de la dette de ses péchés, il doit éternellement en subir la peine. Car un seul homme, comme il a été dit, ne saurait acquitter suffisamment ce qui est dû par tous les hommes (1). »

Pour épuiser tous les renseignements que fournit à l'histoire de la Rédemption l'évêque de Harran, il faut au moins indiquer ce qu'il en dit par rapport au démon. A plusieurs reprises il affirme que les humiliations du Verbe incarné avaient pour but, entre autres fins providentielles, d'exciter l'audace de Satan, de le tromper même, afin qu'il osât entreprendre cette lutte qui devait aboutir à la mort du Christ, source de notre salut (2). Dans cette lutte même il aperçoit une autre et splendide convenance : c'est que notre Sauveur, parce qu'il a toujours combattu avec les seules forces de son humanité, relevait par là l'honneur de notre nature déchue et arrachait à Satan la palme de son insolent triomphe (3). L'évêque de Harran affirme ce fait avec beaucoup de force, mais sans aucun essai de précision juridique. Il n'est pas question chez lui de droits quelconques du démon et il n'a donc pas à prendre parti entre l'une ou l'autre de ces théories qui sont classiques chez les Pères pour les expliquer. Tout au plus est-il attentif à reconnaître dans le plan de notre rédemption une admirable revanche, et le

(1) *Ibid.*, 28 et 29, p. 220-221.
(2) Voir *Mimar* V, 5, p. 173 ; VI, 5, p 182-183 ; VIII, 31, p. 222.
(3) *Mimar* VIII, 28, p. 219-220. Cf. *ibid.*, 31, p. 221-222.

principe de cette considération est encore consacré par saint Anselme (1).

Au demeurant, il ne s'agit là que de doctrines épisodiques; l'originalité de Théodore est tout entière dans la petite synthèse qu'il construit autour de la notion de peine. Sa pensée se résumerait assez bien en ces deux propositions : le péché devait nécessairement être puni ; s'il ne l'est pas en nous, c'est qu'il l'a été dans la personne du Sauveur. Ainsi notre salut consiste dans la translation sur l'innocent du châtiment mérité par les coupables : la divinité du Christ lui permet d'offrir une peine équivalente à celle de tous les pécheurs, et notre rédemption s'opère de la sorte suivant une loi de stricte justice. Ces pensées, d'ailleurs, ne sont pas nouvelles, et l'on en relèverait sans peine les éléments dans les écrivains antérieurs; mais l'évêque de Harran a le mérite de les avoir plus que personne mises en relief et de les organiser en une exposition méthodique qui dessine au moins les grandes lignes d'un système. Et, pour le dire en passant, ce nouveau cas, après tant d'autres, n'est-il pas à méditer par les historiens de gauche qui affirment constamment, à l'instar d'un axiome, que ces considérations juridiques sont étrangères aux Pères grecs et constituent la caractéristique propre de la théologie latine? On trouverait difficilement plus éclatant démenti à leurs thèses tendancieuses.

Par là on peut voir aussi que la doctrine rédemptrice de Théodore Abû Qurra, malgré quelques ressemblances de forme, est aux antipodes du *Cur Deus homo*. Ici la satisfaction du Christ consiste précisément à subir la peine imposée par la justice. Anselme, au contraire, conçoit la satisfaction comme un hommage substitué au châtiment et qui en dispense; l'œuvre salutaire du Christ se définit essentiellement, abstraction faite de toute souffrance, par

(1) *Cur Deus homo*, I, 22, col. 395. Cf. II, 7-8, col. 404-406, et II, 11, col. 412.

l'offrande volontaire de sa mort pour la gloire de Dieu et la réparation de nos péchés. Si donc l'humble évêque de Harran peut être considéré comme le précurseur du grand docteur de Cantorbéry, c'est uniquement parce qu'ils se sont posé la même question et qu'ils ont adopté, pour y répondre, certaines prémisses communes, qui ne sont d'ailleurs pas plus invulnérables chez l'un que chez l'autre. Mais, au cadre près, leur position doctrinale diffère du tout au tout. Par la place prépondérante qu'il accorde à la souffrance pénale, cet obscur théologien du huitième siècle préluderait plutôt aux doctrines protestantes de l'expiation, cependant que son insistance à invoquer les exigences de la « loi » est une remarquable anticipation des théories de Grotius (1).

Et c'est assez dire que la théologie esquissée par Théodore Abû Qurra serait loin de satisfaire à nos préoccupations actuelles; mais ces quelques pages, si grandes que soient leurs lacunes, ne sont pas moins à retenir comme un essai de synthèse de l'œuvre rédemptrice, et il faut avoir constaté d'expérience combien sont rares dans la littérature patristique les tentatives de ce genre pour en sentir tout le prix. Voilà pourquoi, à raison de sa conception si originale dans sa simplicité et de la méthode rigoureuse qui préside à son développement, le nom de l'évêque de Harran mérite désormais une place d'honneur dans l'histoire du dogme de la Rédemption.

II

Parmi les œuvres grecques attribuées à Théodore, la première est justement un petit traité sous forme de dialogue et de ton très populaire, qui roule sur les fruits salutaires

(1) A ce propos on peut se rappeler le principe de saint Athanase : « Il convenait à Dieu de se montrer véracе dans la loi qu'il avait portée au sujet de la mort. » *De Inc. Verbi*, 7. *P. G.* XXV, col. 108. Cf. 8, col. 109.

de l'Incarnation (1). On verra facilement que, si quelques morceaux ressemblent aux traités arabes qui viennent d'être analysés, l'ensemble offre beaucoup de différences pour le fond non moins que pour la forme. En vain d'ailleurs y chercherait-on des idées personnelles ou des points de vue vraiment nouveaux; mais l'intérêt de cet opuscule consiste précisément dans ce fait qu'il institue le rapprochement et la juxtaposition, sinon la synthèse, des conceptions fondamentales de l'ancienne théologie. On y retrouve en quelques lignes les éléments doctrinaux dispersés çà et là dans les Pères antérieurs. L'auteur entreprend même de les distribuer dans une sorte de cadre, et, si l'unité en paraît tout d'abord bien factice, ce défaut permet d'apprécier d'autant mieux l'état réel de la doctrine courante en la matière. C'est un résumé de la théologie rédemptrice chez les Grecs et ici encore, si gauche que puisse en être l'exécution, l'idée est assez rare pour que cette modeste compilation mérite de nous arrêter un instant.

« Il y a cinq ennemis mortels dont l'Incarnation nous a rachetés.

— Quels sont-ils, et de quelle manière sommes-nous délivrés de chacun? Je l'apprendrais volontiers et vous prie respectueusement de me le faire connaître.

— Je tâcherai de répondre à votre désir en vous l'expliquant de mon mieux. »

Et l'auteur d'expliquer aussitôt, selon la méthode socratique, comment nous sommes arrachés à la mort.

« Direz-vous que Dieu, le maître de tout, puisse dire ou faire quelque chose inutilement et en vain?

— Comment serait-il permis de dire cela de Dieu, alors qu'on ne le dirait même pas d'hommes raisonnables et sensés?

— Or Dieu a prononcé sur l'homme prévaricateur de sa loi : « *Tu es terre, et tu reviendras à la terre* », selon sa déclaration antérieure : « *Le jour où tu mangeras du fruit défendu, tu mourras de mort* ». Comment donc a-t-il annulé sa propre sentence, dès là qu'il n'y a pas eu d'autre parole pour la révoquer justement? Si vous voyiez un juge

(1) Théod. Ab., opusc. I. — *P. G.* XCVII, col. 1461-1470.

prononcer aujourd'hui un jugement et l'annuler le lendemain, ne penseriez-vous pas qu'il fait acte d'insensé? Comment donc Dieu a-t-il abrogé sa première sentence et condamnation?

— Dites-moi comment, car je ne puis le comprendre.

— Quelle était la cause de cette condamnation à mort?

— Évidemment la désobéissance.

— De même donc que la désobéissance d'un seul homme, Adam, a introduit la mort dans le monde, qui de la sorte s'est étendue sur tous les hommes, ainsi par l'obéissance d'un seul homme, le Christ qui est le second Adam, la mort sera justement détruite et la vie ramenée.

— Mais, avant le Christ, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Hénoch n'ont-ils pas obéi à Dieu, de manière à lui être agréables?

— Il est vrai qu'ils furent agréables à Dieu, mais par comparaison avec le reste des hommes. Car personne n'est totalement exempt de péché, sinon le Christ. Or un péché quelconque entraîne la mort. Ainsi donc c'est en toute justice, dès là que le Christ a obéi d'une souveraine obéissance et qu'il a repoussé toutes les tentations du démon dans cette lutte du désert, qu'il a détruit la mort et ramené la vie par la vertu de sa propre obéissance. »

On voit le raisonnement de l'auteur. Dieu ne pouvait abolir sans motif la sentence de mort portée contre l'humanité pécheresse; mais ce motif lui est fourni par l'obéissance du Christ, contrepoids de la désobéissance d'Adam. C'est mettre en forme les développements oratoires ou allusions passagères multipliés par les Pères sur l'aspect moral de la Rédemption et la place du Christ comme centre providentiel de l'histoire. Et n'est-ce pas aussi ce qu'en termes plus techniques la théologie moderne appelle le mérite et la satisfaction du Christ?

Une objection cependant surgit aussitôt. L'œuvre rédemptrice est terminée, puisque la mort est détruite par l'obéissance du Sauveur, et, par suite, la croix semble inutile. Notre auteur a prévu cette difficulté, qui l'amène à expliquer la destruction de notre second ennemi.

« Il restait la plainte du démon contre nous. Ne savez vous pas que nous étions devenus ses sujets, lorsque nous avions désobéi à Dieu pour lui accorder à lui notre obéissance? Que lui importait que la mort fût détruite, si sa tyrannie et sa puissance demeuraient? Au

contraire, il se réjouissait d'autant plus, comme devant (désormais) régner sur des immortels.

— Je vous prie de m'apprendre comment nous étions devenus les esclaves du diable.

— Dieu, lorsqu'il créa l'homme au commencement, le fit fort et invincible. C'est pourquoi le démon, qui ne pouvait le vaincre par la force mais était savant dans l'art de nuire, lui tendit un piège et le trompa jusqu'à le dépouiller de la grâce qui faisait sa force, en l'amenant à se soumettre à lui par l'appât du plaisir. Après l'avoir affaibli de la sorte, il établit sur lui sa domination et l'entraîna facilement avec toute sa race dans toutes sortes de plaisirs, de péchés et de désobéissances. Alors Dieu, puisque l'homme avait rejeté son commandement pour courir vers son ennemi et lui obéir, l'abandonna justement à sa tyrannie.. L'homme s'est donc vendu au plaisir et à l'ennemi. »

Ici encore l'homme était impuissant à se délivrer sans l'intervention du Christ.

« Sans doute il est en notre pouvoir de nous vendre; mais, après nous être vendus et tombés dans l'esclavage, il n'est plus en notre pouvoir de nous affranchir Non pas que le démon soit devenu à tel point notre maître qu'il régnât sur nous tout-à-fait par violence; mais, affaiblis par le péché, comme des valétudinaires, nous sommes désormais une proie facile pour le démon, qui nous attire sans peine au plaisir et au péché. . . Il nous tenait donc en servitude, jusqu'à ce que le Christ ait trompé notre adversaire, qui le mit à mort injustement : par cette mort injuste, il réduisit en captivité le démon lui-même et tous ses esclaves. Ainsi la conduite juste du Christ nous délivra de l'esclavage du démon et, si je puis dire, éloigna de nous la mort. Car Satan nous possédait puisque nous lui avions obéi. »

Une comparaison vient éclairer la thèse abstraite. Le morceau n'apporte pas d'idée nouvelle; mais il vaut d'être cité comme spécimen de littérature populaire. Jamais peut-être le thème, si souvent exploité, de cette divine procédure qui amène le démon à dépasser la limite de ses droits n'a été rendu d'une manière plus expressive.

« Soit un roi qui a des serviteurs dans un endroit entouré d'un fleuve. Par delà le fleuve se trouve un jardin, planté d'arbres qui portent des fruits beaux et savoureux. Le roi a interdit à tous ses servi-

teurs de traverser le fleuve pour passer dans ce jardin. Mais l'un d'entre eux, attiré par les fruits et s'abandonnant à son désir, traverse le fleuve, au mépris du commandement royal, pour contenter sa passion. Non seulement il fait cela ; mais il trompe les autres serviteurs en les séduisant par l'attrait des fruits, il les détache de l'obéissance au maître commun et leur fait passer le fleuve pour en faire ses propres sujets. En suite de quoi ce mauvais prince tyrannise et maltraite ses co-serviteurs. Sous le coup de l'oppression ceux-ci s'adressent à leur vrai maître et le supplient de les arracher à leurs maux. Pris de pitié, le pieux souverain leur envoie son propre fils, mais sous l'habit des serviteurs et de tout point semblable à eux, qui apparaît tout-à-coup sur les rives du fleuve. A sa vue, le tyran le prend pour un des serviteurs et, suivant son habitude, l'engage par l'attrait des fruits à passer le fleuve pour venir à lui. Loin de lui obéir, celui-ci repousse énergiquement son appel. Aussitôt le tyran enflammé de jalousie et de haine, traverse le fleuve et met à mort le fils du roi. Mais là-dessus le roi lui dit :

« Réponds-moi, brigand. Lorsque tu as séduit les autres serviteurs, les engageant à me désobéir, quoique je sois naturellement leur maître, pour passer sous ton empire, les ai-je arrachés de tes mains? (Les ai-je délivrés) alors qu'ils s'étaient volontairement soumis à ta servitude? J'avais le pouvoir et la force de le faire ; mais je n'ai pas voulu enfreindre la justice. Mais celui-ci, qui était mon fils et qui n'a jamais cédé à tes conseils, pourquoi l'as-tu mis à mort injustement? Puis donc que tu as eu cette audace, c'est en toute justice que je te ferai captif, toi et tous tes serviteurs, pour vous soumettre à son pouvoir. Alors même que tu en possèdes des milliers, je n'atteindrai pas encore tout le montant de la dette. Qu'est-ce qui pourrait valoir une seule goutte du sang royal? »

« De cette façon il nous a arrachés à la tyrannie du mauvais suivant les règles de la justice, et non pas seulement par l'exercice de sa force et de sa puissance (!). »

Il n'y a pas autre chose, au fond de ce développement, que la théorie classique de l'abus de pouvoir. Tant que le démon ne s'en prenait qu'à des pécheurs, il ne sortait pas de son droit et Dieu n'aurait pu sans injustice lui arracher de force ses victimes. Mais en mettant à mort le Fils de Dieu, qui lui avait toujours refusé son obéissance, il a

(1) M. Graf (p. 72) signale une semblable comparaison dans le *Mimar* XI, 24 (p. 330-332) ; mais il s'agit d'un roi qui se livre à la fureur de ses ennemis, sans aucun rapport avec le démon ; l'idée est toute différente.

commis un crime qui permet à la justice divine de s'exercer à son égard.

Cependant, il serait bon de savoir en quoi consiste cet empire du démon. Sans doute est-ce autre chose que la mort physique dont il a été question précédemment, et, en effet, les premières lignes suggèrent qu'il s'agit de la domination morale du démon sur l'humanité. Mais, puisque Satan peut en être dépouillé tout d'un coup, par un arrêt de la justice divine châtiant son attentat contre le Christ, ne serait-ce pas que cet empire constitue une sorte d'état et présente je ne sais quelle mystérieuse réalité ? Sinon, comment tous ses sujets, c'est-à-dire tous les hommes, auraient-ils pu lui être arrachés? Quant à sa puissance de séduction, on sait bien qu'elle est loin d'être détruite depuis la mort du Christ. Le moins qu'on puisse dire, c'est que notre auteur n'a point là-dessus d'idées bien claires.

Moins encore faut-il lui demander la valeur et la portée juridiques d'un empire aussi vaguement défini. Il dit bien que l'origine en est due à une permission divine ; mais alors comment Dieu ne pouvait-il en arracher les hommes sans enfreindre la justice ? Car la justice suppose évidemment un droit. Et qu'est-ce que cette procédure qu'on impose à Dieu, comme s'il devait se mettre à couvert contre des réclamations éventuelles ? Notre auteur ne s'est pas posé ces questions : il a recueilli la théorie courante de l'abus de pouvoir, mais sans rien qui pût pallier ses défauts et peut-être sans les apercevoir.

Ne serait-il pas permis de chercher également le rapport qui peut exister entre les deux opérations du Sauveur étudiées jusqu'ici ? Si l'obéissance du Christ détruit la mort, c'est qu'elle est assez agréable à Dieu pour contrebalancer la désobéissance du premier père et obtenir cassation de l'arrêt divin qui condamnait les pécheurs. Cela étant, comment peuvent-ils encore être soumis à l'empire du démon, de telle façon qu'il faut un acte nouveau pour les en délivrer ? Et n'est-elle pas étrange cette supposition que

les hommes fussent exemptés de la condamnation divine tout en demeurant les esclaves de Satan, qui pourrait de la sorte se réjouir d'avoir des sujets immortels ? Ceci est un défaut propre à l'auteur qui accueille dans sa synthèse deux éléments dont le rapprochement même fait éclater l'incompatibilité (1).

A la suite, il se fait cependant interroger sur la troisième délivrance.

« Vous avez dit comment la mort fut détruite par l'obéissance du Christ, et encore comment il nous a arrachés à l'empire du démon. Expliquez-nous maintenant comment il nous a rachetés de la malédiction de la loi en devenant pour nous malédiction. »

La réponse, malheureusement un peu obscure, est tirée de la substitution pénale, dans des termes visiblement inspirés du *mîmar* de Théodore.

« Rappelez-vous ce que j'ai déjà dit, savoir que, ayant transgressé déjà mille fois la loi de Dieu, nous méritons de mourir mille fois. En effet, comme je vous le demandais tout-à-l'heure au sujet d'Adam, Dieu fait-il quelque chose en vain et par hasard ?

— Cela ne saurait être.

— Or, supposons qu'un homme doit à quelqu'un mille pièces d'argent qu'il ne peut pas payer. Le créancier ne veut pas exiger la somme, cependant il écrit un ordre contre son débiteur pour le faire jeter en prison, l'affliger et le torturer de toutes manières. Dès là que, par hypothèse, il ne veut pas lui réclamer le montant de sa dette, mais qu'il souhaite le dégager, est-ce que nous ne lui prêtons pas une conduite insensée ?

— Comment en serait-il autrement ?

— Si donc Dieu ne voulait pas exiger de nous le juste accomplissement de la loi, pourquoi la porter contre nous ? Il n'en est pas ainsi, cela ne saurait être; car Dieu ne fait pas d'acte inutile et comme

(1) Dans un opuscule postérieur, l'auteur développe cette idée, déjà rencontrée dans les œuvres arabes de Théodore, que, en la personne du Christ, c'est la nature humaine qui prenait sa revanche de la défaite d'Adam. *Opusc.* VII ; *ibid.*, col. 1524-1525. Et ce point de vue, s'il n'est pas inconciliable avec celui de l'opuscule premier, n'est du moins pas concilié avec lui. Serait-ce un nouveau manque de cohésion ou faudrait-il conclure à un auteur différent ?

pour plaisanter. Mais, par un juste jugement, il réclamait bien de nous ce qui est écrit dans la loi. Or nous ne pouvions le payer. C'est pourquoi Notre-Seigneur Jésus-Christ est venu le fournir pour nous : la malédiction et la condamnation qui nous était due, il l'a prise et endossée volontairement. Il a donc souffert ce que nous devions souffrir : il a reçu les coups, les crachats, les soufflets ; il a été crucifié et il est mort pour nous. »

Nous retrouvons le thème bien connu de l'expiation pénale, et, si la comparaison financière destinée à éclairer le cas, peut sembler laborieuse ou peu *ad rem*, la pensée de l'auteur n'est pas douteuse : il entend que le Christ nous sauve en acquittant pour nous les châtiments dont nous étions redevables à la justice divine. Sur quoi l'on pourrait demander où est la loi qui infligeait aux pécheurs la croix et autres avanies ; mais ce serait sans doute abuser d'un parallélisme oratoire, dont les détails ne sont pas à prendre avec cette rigueur. Du moins faudrait-il savoir ce qu'était cette condamnation et en quoi elle diffère de la mort décrite en premier lieu. Ici l'auteur semble avoir senti cette difficulté, puisqu'il éprouve le besoin de résumer et synthétiser ces données diverses.

« Bien que pouvant détruire la mort par son obéissance, ainsi qu'on l'a dit plus haut, cependant, pour qu'il y eût surabondance, pour nous arracher au démon, à la malédiction de la loi et au juste jugement de Dieu, il est mort pour nous. De cette façon il serait possible à Dieu de nous pardonner sans annuler et abolir sa propre justice — elle est, au contraire, bien déterminée, puisqu'elle reçoit le juste accomplissement qu'elle réclame — sans laisser non plus sa miséricorde inactive. »

Il ne serait certes pas excessif de souhaiter une doctrine plus explicite. Mais ne semble-t-il pas qu'en fin de compte l'auteur corrige en la détruisant cette symétrie qu'il avait paru établir entre les aspects partiels de l'œuvre rédemptrice ? Dès là qu'il parlait séparément de la mort, du démon et de la loi, on était en droit de penser que la destruction de ces divers ennemis était réalisée par des actions,

solidaires sans doute, mais successives et distinctes. Et c'est bien ainsi que l'auteur les présente tout d'abord; mais, pressé par la logique, il en vient à rétablir l'unité ou du moins en laisse-t-il deviner le moyen. Il reconnaît que l'obéissance du Christ suffirait à détruire la mort; c'est-à-dire, sans nul doute, à réaliser l'œuvre intégrale de notre Rédemption. Si de plus il a voulu mourir, c'est par une sorte de surabondance et de surcroît, pour que la justice et la miséricorde divines reçussent dans ce mystère une égale satisfaction. La miséricorde s'exerce dans l'acte même de notre délivrance; mais la justice y trouve aussi son compte, soit par la manière dont le démon est dépossédé, soit parce que la loi divine qui nous infligeait la souffrance et la mort comme peines du péché s'accomplit en la personne du Sauveur.

Encore une fois, il n'est pas question de retrouver dans notre auteur des propositions aussi nettement distinctes et méthodiquement coordonnées ; mais nous ne croyons pas trop dépasser, en les dégageant, la ligne propre de sa doctrine. Si cette pensée encore rudimentaire avait pu recevoir son plein épanouissement, si, au lieu de rester enfouie dans cette obscure page d'un auteur de troisième ordre, elle avait été mise en relief et organisée en système, on voit quelle avance elle aurait procurée à la théologie de la Rédemption. Elle est malheureusement demeurée à l'état d'ébauche; cependant, même sous cette forme imparfaite, elle n'a peut-être pas son analogue dans l'ancienne littérature chrétienne.

A la suite, pour achever le développement de sa quintuple division, l'auteur expose en quelques lignes comment le Christ nous délivra du péché, qui est une faiblesse, en nous rendant par le baptême la force et la beauté perdues. Le cinquième ennemi qui restait à détruire était l'enfer : ce que notre Sauveur a fait en y descendant après sa mort, pour libérer les âmes qui croiraient en lui et briser à jamais sa puissance jusque-là souveraine.

***

On peut maintenant comparer les deux exposés de théologie rédemptrice qui s'offrent à nous sous le nom de Théodore Abû Qurra. Les œuvres arabes contiennent une doctrine bien enchaînée autour du concept d'expiation pénale, un peu étroite sans doute comme le principe qui lui sert de base, mais clairement énoncée et logiquement déduite. Au contraire, le traité grec se présente d'abord sous une forme purement analytique, sans idée dominante ni composition bien accusée ; l'idée d'expiation pénale y figure seulement à titre partiel, à côté et au-dessous de l'obéissance du Christ. Puis, lorsque l'auteur arrive à laisser entendre le dernier mot de sa pensée, il se trouve que cette obéissance du Sauveur est pour lui l'élément principal, tandis que l'expiation de la peine est rangée, comme à titre secondaire, parmi les convenances accidentelles de la Rédemption. Chez les deux, une certaine place est accordée au démon; mais, pour le premier, il ne s'agit que de prendre sur lui la revanche de l'humanité, tandis que le second cherche dans l'économie rédemptrice l'application d'une procédure de justice à son endroit.

De toutes façons, avec quelques éléments communs, nos deux exposés obéissent à des conceptions différentes. Que le traité grec s'inspire du *mîmar V*, la chose n'est pas contestable : il y a de l'un à l'autre des coïncidences qui ne peuvent être que des emprunts. On peut même supposer, encore que la preuve n'en soit pas faite, qu'il utilise quelques œuvres perdues de l'évêque de Harran ; et ceci expliquerait que le nom de Théodore ait fini par passer en tête du dialogue. Mais les divergences si nombreuses et si frappantes qui existent entre les deux ouvrages, soit pour la méthode d'exposition, soit pour l'inspiration fondamentale de la doctrine, doivent faire conclure sans hésitation à la dualité des auteurs.

Au point de vue de la forme, l'avantage appartient, d'une manière indiscutable, aux œuvres authentiques de Théodore. Le problème y est bien posé, la démonstration se distingue par l'ordre, l'unité et la vigueur : c'est une véritable thèse. A côté, le dialogue superficiel et médiocrement coordonné, où l'auteur grec fait défiler en tableaux successifs les cinq ennemis dont le Christ nous délivre, ne supporte pas la comparaison. Mais, au fond, celui-ci conserve davantage tous les éléments traditionnels, dont quelques-uns, et non des moindres, étaient sacrifiés dans le système de Théodore, et il lui arrive même d'entrevoir, au moins confusément, le principe de leur coordination : malgré les apparences contraires, c'est le dialogue anonyme qui serait plus près d'être une synthèse.

Que ces esquisses imparfaites soient, au total, plutôt de nature à marquer de quels progrès la théologie rédemptrice avait encore besoin, qui voudrait le nier ? Mais on ne perdra pas de vue qu'elles représentent ce que la littérature patristique en Orient offre sans doute de plus achevé.

Jean Rivière.

LE DÉCRET DU CONCILE DE TRENTE

SUR LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL (VIIe SESSION) [1]

Le jeudi 13 janvier 1547 s'était tenue la seizième session solennelle du Concile de Trente définissant ce qui concernait la justification. Dès le samedi suivant, 15 du même mois, le premier président de l'Assemblée, le cardinal del Monte, annonçait aux Pères réunis en congrégation générale que la matière dogmatique de la prochaine session aurait pour objet les sacrements. On suivrait la méthode de préparation accoutumée : examen extraconciliaire par les théologiens mineurs discussion par les Pères du Concile, puis en cas de difficulté particulière, réunion spéciale de prélats députés à cet effet dont l'avis serait ensuite soumis à la congrégation générale. Parallèlement à cette étude dogmatique se poursuivrait l'examen des matières de discipline, en l'espèce, la question de la résidence, laissée indécise lors de la session précédente (2).

Ainsi fut fait. Le lendemain 16, on achevait la rédaction des erreurs principales à signaler aux Pères sur les *sacrements en général*, le *baptême* et la *confirmation* (3). Divers théologiens avaient collaboré à la préparation de ce catalogue, sous la direction du cardinal de Sainte-Croix. Le Père Le Jay, procureur de l'évêque d'Augsbourg, signale, dans une de ses lettres, le rôle particulier de Salmeron et de Laynez. Un avant-projet dû à Seripandi a été conservé. Dès le 3 décembre 1546, ce même cardinal Cervino avait prié Barthélemi Spina de lui envoyer à temps la liste de toutes les erreurs des hérétiques sur ce

(1) La publication de ce travail a paru utile, malgré certaines lacunes dues aux circonstances actuelles. On s'est abstenu de revenir sur les matières excellemment traitées ailleurs, par exemple, dans le livre de M. POURRAT, *La Théologie sacramentaire*. C'est une nécessité de métier que d'être parfois obligé de rendre hommage aux livres auxquels on doit le plus, en les critiquant. Les documents originaux sont, comme dans les études précédentes (*Bulletin* 1913, p. 241-258 et 289-315), cités d'après l'édition en cours du *Concilium Tridentinum*, t. I (CT. I) et tome V (CT. V).

(2) CT. V, 834 ; CT. I, 603 (Massarelli).

(3) CT. I, 604.

sujet. La maladie, puis la mort du maître du sacré Palais empêchèrent sans doute la réalisation de ce dessein (1). Le catalogue fut lu en assemblée générale le lundi 17 janvier. Comme par le passé, tandis que del Monte s'occupait avec les canonistes des matières disciplinaires, Cervino dirigeait les débats dogmatiques. Il fit donc connaître aux Pères le programme de ces discussions et les invita à l'examiner attentivement pour que, le temps venu, éclairés par les avis préalables des théologiens mineurs qui, durant plusieurs jours, exposeraient publiquement leur opinion, ils fussent à même de faire connaître leur sentiment (2). Les deux jours suivants, 18 et 19, se passèrent à distribuer et à examiner les erreurs ainsi cataloguées (3) et le jeudi 20 commencèrent, en présence des légats, des archevêques et évêques, ainsi que d'une cinquantaine de théologiens, les discussions extraconciliaires (4).

Le programme (5) comprenait trois parties : une première liste de 14 propositions erronées concernant les sacrements en général ; une seconde de 17 sur le baptême ; la troisième, sur la confirmation, ne contenait que 4 propositions. A peu près toutes n'étaient que la reproduction presque textuelle, comme on le verra plus loin, de formules empruntées à Luther, Mélanchthon, Bucer ou à la Confession d'Augsbourg. Elles étaient accompagnées des remarques suivantes qui précisent dans quel sens devait être orientée la discussion (6) :

1° On désirait apprendre des théologiens si toutes et chacune de ces propositions étaient soit hérétiques soit erronées et par conséquent à condamner par le synode

2° Au cas où quelqu'une ne paraîtrait point condamnable, il fallait justifier cet avis par des preuves et des témoignages.

3° Quel était sur ces propositions l'avis des Conciles et des Pères, en d'autres termes, quelles propositions étaient déjà condamnées, quelles restaient à condamner.

4° Si de plus, en dehors de ce catalogue, il se présentait quelque autre opinion digne de censure ou de condamnation, on était invité à la signaler, à cette condition d'éviter les questions oiseuses et celles sur lesquelles, la foi restant sauve, on pouvait soutenir des avis opposés. Enfin il fallait éviter toute prolixité.

Ainsi une fois de plus, et il importe de le signaler en vue de l'interprétation ultérieure des canons, le Concile marquait nettement sa volonté de se tenir en dehors des controverses d'école et de laisser

(1) Cf. la note de Ehses, CT. V. 835 n. 3.
(2) CT. I, 124 (Severoli) ; 458, 604 (Massarelli) ; CT V, 835.
(3) CT. I, 458, 604.
(4) CT. I, 604-605.
(5) CT. V, 835-838.
(6) CT. V, 844 l. 29-41 (Quaestiones... de quibus salva fide in utramque partem disceptari potest...)

indemnes toutes les opinions compatibles avec l'orthodoxie. Le dogme seul l'intéressait.

La discussion par les théologiens mineurs occupa neuf séances (1). Elle se termina le samedi soir 29 janvier : trente-cinq théologiens avaient demandé la parole et fait connaître plus ou moins longuement leur sentiment Ils appartenaient au clergé séculier et aux divers ordres : mineurs observantins et conventuels, frères prêcheurs, carmes, augustins, servites, jésuites. Les trois augustins s'étaient concertés pour ne traiter chacun qu'une partie du programme. On trouvera plus bas, à propos de chaque canon, l'indication des remarques faites sur chacune des propositions. Il fut copieusement déféré au désir manifesté de voir signaler les erreurs laissées de côté par le programme officiel. Une liste conservée, indique ainsi trente-deux propositions nouvelles, dont treize concernant les sacrements en général et seize le baptême. On peut en ajouter six autres que fait connaître le procès-verbal de la discussion (2).

La conséquence de ces remarques des théologiens fut un remaniement complet du programme primitif. Le nouveau schème comprenait quatre séries d'articles distribués d'ailleurs dans chaque groupe selon la division primitive : sacrements en général, baptême, confirmation (3). Il avait pour but de faciliter la tâche des Pères en indiquant ce qui méritait une discussion plus approfondie. La première série comprenait les articles unanimement condamnés. Il y en avait huit pour les sacrements en général, treize pour le baptême, trois pour la confirmation Dans la seconde série (respectivement cinq, deux et un) rentraient les articles au sujet desquels beaucoup de théologiens réclamaient quelque indication supplémentaire. Un article sur les sacrements en général, deux sur le baptême formaient la troisième série, ceux qu'il fallait non pas condamner mais omettre. Enfin la quatrième série, presque aussi longue que la première, constituait la liste des propositions nouvelles pour lesquelles on réclamait une

(1) Ct. v, 845-862 ; résumé systématique par Massarellli, secrétaire du Concile, 862-868 ; cf., ct. i, 459-460 et 604-608

(2) Compléter ct. v, 867-868, texte, par la note 1 page 868 et par les *vota* de Hieronymus ab Oleastro : Caeremoniae Ecclesiae vitandae ; Chrisma esse vitandum (p. 851 ; André Vega : Quod sacramenta possint administrari non solum a malo ministro sed ab hæretico excepta paenitentia ; statuendum quod baptismus ita evacuavit circumcisionem ut illa nunc liceat nullo modo uti ut Judaei (p. 856) ; Pierre Sarra : hominem peccare non posse post acceptum baptisma (p. 857) ; Fr. Visdomini : Baptismus delet tantum fomitem peccati.

(3) Ct v. 862-868 et ct i. 129-131 : 1 Articuli damnati et damnandi prout iacent ; 2 a. qui multis theologis non videntur damnandi sine aliqua declaratione ; 3 a. quos theologi non damnandos sed silentio praetereundos censuerunt ; 4 a. quos th. ultra sibi propositos a s. synodo damnari desiderant

condamnation. Il y en avait trois pour les sacrements en général, onze pour le baptême, deux pour la confirmation. Les autres propositions, dont il ne fut point directement tenu compte, se retrouvaient presque toutes équivalemment dans la liste définitivement adoptée.

La distribution de ce nouveau programme eut lieu dès le samedi 29 janvier (1). Le lundi suivant, les légats expliquèrent pourquoi la discussion en serait retardée de quelques jours : comme le Carême allait bientôt s'ouvrir, qui disperserait les théologiens mineurs appelés pour les prédications, on avait jugé préférable d'utiliser le temps qui restait en soumettant à leur examen le catalogue déjà arrêté des erreurs sur l'Eucharistie (2). Il y eut donc pendant les premiers jours de février séance des Pères le matin pour achever la matière de la résidence, sujet des décrets disciplinaires et le soir discussion extraconciliaire sur l'Eucharistie. Celle-ci se prolongea jusqu'au samedi 19 février, mais dès le 8, les débats sur la résidence ayant pris fin, avaient commencé les congrégations conciliaires sur le nouveau programme concernant les sacrements en général, le baptême et la confirmation. Elles se poursuivirent jusqu'au lundi 21 février et occupèrent douze séances (3). Soixante prélats y parlèrent, le cardinal Pacheco — pour s'excuser parce qu'il n'avait pu se préparer — divers archevêques et évêques, les deux procureurs d'Augsbourg et de Trèves, un abbé bénédictin et les cinq généraux d'ordre : conventuels, prêcheurs, augustins, servites, carmes. Celui des observantins, Jean Calvi, était mort le 21 janvier précédent (4). L'on n'avait pas attendu la fin de cette discussion pour mettre la première main à ce qui devait être la formule définitive. L'opinion générale des Pères avait paru, dès le 20, assez nette pour que Massarelli s'occupât avec le dominicain Pelargus, procureur de Trèves, puis le lendemain avec Seripandi, général des augustins, de la préparation du décret (5). Certains Pères demandaient, à la suite du cardinal de Sainte-Croix, que l'on s'en tînt à la manière adoptée par le Concile de Constance, c'est-à-dire que l'on rédigeât un simple catalogue des erreurs à proscrire, accompagné ou non d'un anathème global. L'avis contraire, soutenu par l'évêque de Clermont et plusieurs autres, prévalut pourtant : on rédigerait des

(1) Ct. I., 608, l. 5-12.

(2) Ct. v. 868-869 ; ct. I. 125, l. 11 15 (Severoli) ; 461 et 608 (Massarelli.

(3) Ct. v, 896 à 970; résumé de ces *Censurae*, par Massarelli 971-972.

(4) Ct. I, 605, l. 29-33 ; cf. 489, l. 22-24. On a le texte même des *vota* des évêques d'Ascoli (Roverella, p. 904-905) de Fiesole (Martelli, p. 908-912), de Seripandi général des Augustins (962-967, très intéressant, à cause des opinions d'école qu'il signale), du général des Carmes (968-970).

(5) Ct. I, 616, l. 21-23, 36; cf. le 26, visite de Massarelli à Bertano, le savant dominicain évêque de Fano.

canons comme pour la justification. Cependant un vœu en faveur d'un exposé préalable, d'une *doctrina* précédant ces canons, ne fut point exaucé (1). Cette nouvelle rédaction fut distribuée le 27 fé-

(1) Réclament le même procédé que pour le Concile de Constance : Aleppo de Sassari, Saraceni de Matera Leccavela de Naxos, O. P., Lympo de Porto. Il résulte du votum de Catharin O. P., évêque de Minori, (cf. aussi CT, I, 620 l. 3-7) que la proposition en avait été faite par le cardinal de Sainte-Croix, proposition agréée par Beccadelli de Syracuse, Musso de Bitonto auquel adhère Castagnola O. P. de Milo, par Casello O. P. de Bertinoro : « Non placet dit Catharin, modus propositus a s. Crucis ut damnentur... ut... in Constantiensi ». C'est sans aucun doute le modus propositus que repoussent également d'autres prélats : Archinto de Saluces, Diaz de Calahorra, Du Prat de Clermont. Le résumé de Massarelli note CT, V, 972 l. 20-22 : In fine damnationis omnium articulorum quidam vellent poni haec vel similia verba : Damnat præterea S. Synodus omnes alios articulos si qui alii ab haereticis circa praedicta sacramenta assumuntur, etc. Voici selon l'ordre de la discussion, quelques opinions émises : *Turritanus* (Aleppo) : Judicat damnandas mixtim omnes illas propositiones uti haereticas, erroneas vel scandalosas, ut Constant., Leo X in bulla contra Lutherum; *Senogalliensis* (Vigerio) : Provideatur quod sacramenta conserventur et ministrentur maiori cura et reverentia; *Aciensis* (De Nobili O. P.) : Ponantur articuli sine doctrina; *S. Marci* (Martirano) : Omnes articulos damnandos uno ictu; de même *Bossanensis* (de Heredia O. P.). *Salutianus* (Archinto) non placet modus propositus a card. S. Crucis cum numquam sciri possit qui scandalosi qui haeretici, qui erronei sint et concilium diverso modo usus est et omnes damnentur sub anathemate et censet amplectendam formam traditam in concilio Florentino et damnetur sub anathemate qui illam doctrinam non recipit. Item possent damnari principaliores positiones haereticorum et aliae in damnatione generali eorum librorum de quo fiat novus articulus ; *Asturicensis* (de Alba) : Non fiat doctrina et damnentur isti art sub mentione auctorum ut dicatur : articuli erronei, haeretici, temerarii excerpti ex libris Martini Lutheri, Zwinglii, Philippi Melanchtonis, qui catholici non sunt et contrarii S. Romanae Ecclesiae et contra sacram scripturam et sanctorum Patrum scripta, contra usum Ecclesiae et sanctorum conciliorum determinationem et ponantur art. prout ab haereticis asseruntur formaliter; *Calaguritanus* (Diaz) : Circa modum procedendi non placet quod damnentur articuli ita in confuso ne quilibet malus excusare semper se possit quod id quod dicit, non sit haereticum sed scandalosum vel erroneum, etc. et damnentur etiam auctores horum articulorum et eorum libri et damnetur abusus circa hos articulos; *Claromontanus* (du Prat) : Il souhaite qu'on appelle les hérétiques au Concile : qui de suis assertionibus rationem redderent vel resipiscentes errorem suum faterentur, ut in aliis conciliis factum est. Censet articulos damnatos a sanctis patribus et damnandos iudicatos damnari sub anathemate ; de iis qui dubii sunt, alias agetur. Sed interim tollantur etiam abusus circa haec sacramenta suborti. .. Non placet modus servatus in conc. Const. sed fiant canones ut factum est in decreto de iustificatione Probatque dicta per Salutiarum et Asturicensem; *Britonoriensis* (Casello O. P.). Ante omnia articuli haeretici colligantur et nominentur personae haereticae ut M. Lutherus, Melanchton et sequaces; *Alifanus* (Pighino) : Synodus procedere potest ut vult vel cum doctrina vel cum canonibus et tali casu nominandi sunt auctores articulorum qui tamen auctores damnandi non sunt absque citatione, ii inquam qui vivunt ; mortui damnari possunt simpliciter ;

vrier (1). Dans la congrégation générale du 28, quand fut achevée la matière de la résidence, le cardinal de Sainte-Croix prit la parole. Il expliqua pour quelles raisons, contrairement au projet primitif, l'on avait abandonné la forme d'exposé suivie au Concile de Constance et aussi pourquoi l'on avait écarté certaine propositions dont la condamnation était demandée par divers *vota*. On avait retenu seulement les principales erreurs, les autres seraient condamnées en bloc quand serait prononcée la condamnation des livres hérétiques. Il termina en invitant les Pères à faire connaître leur avis, dès le lendemain, où aurait lieu une première séance sur ce sujet (2).

Le nouveau projet (3) comprenait, sans exposé doctrinal, trois séries de canons, accompagnés chacun d'un anathème : treize pour les sacrements en général, quatorze pour le baptême, trois pour la confirmation. Dans chaque série l'ordre primitif était presque complètement bouleversé. Pour les sacrements en général, on avait tenu compte de tous les articles primitifs et complémentaires (à l'exception du dernier) ; de même pour la confirmation. Au contraire divers articles primitifs ou complémentaires concernant le baptême furent définitivement éliminés. La discussion prit deux séances, dans la même journée du 1er mars, et donna lieu principalement à des remarques portant sur des modifications verbales (4). Quelques unes furent le lendemain matin soumises à une réunion particulière de quelques

Minoriensis (Catharin o. p.). Non placet. . ut damnati sunt in conc Const.; ideo in prooemio sint verba generalia, videl. errores qui sunt contra catholicam ecclesiam et consensum patrum etc. Omnes articuli propositi damnandi sunt ut haeretici, quia cum sint contra usum romanae ecclesiae, ergo haeretici... Et nominentur libri et auctores eorum et damnentur. *Capulaquensis* (Loffredo) : ne damnentur aliqui sub conditione, aliqui non, ne demus ansam adversariis dicendi quod nobiscum sentiant vel quod solum ipsos damnare velimus. A noter encore sur le nombre des propositions : *Feltrensis* (Campeggio) : Non videtur augendus numerus articulorum sed minuendus ne eatur in infinitum. Sufficit ut principaliores damnentur ; *Pacensis* (Fr. de Navarro o.s.a.) : damnentur sed non ita specialiter sed principaliores ; *Fesulanus* (Martelli) : eas quidem in aliqua genera censeo referendas quibus generibus damnatis ipsae quoque falsae quae fuerint positiones damnentur. — Propositions nouvelles à condamner : *Portuensis* (Lympo) : posset damnari quod *quis non teneatur baptizari in tempore statuto ab ecclesia.* A propos de la prop. 7e de la 4e série (baptême), addatur *etiam quae non sit suscepta propter Christum* ; damnetur quod *Chrisma non sit in ecclesia ; Veronensis* (Lipomani) : Censet damnandos abusus multos qui sunt in conferendis his sacramentis.

(1) Ct. 1, 464 et 619.

(2) Ct. 1 464, l. 18-20 qui résume 620 l. 3-7 (Massarelli) ; 135 l. 45-46 (Severoli) rien dans le procès-verbal de la séance donné par ct. v.

(3) Ct v, 984-986.

(4) Ct. v. 986-991 ; cf. 991, le résumé fait par le secrétaire Massarelli des remarques concernant chaque canon. On les indiquera dans le commentaire qui va suivre.

députés, ainsi que la préface ajoutée sur la demande de Du Prat. La discussion n'ayant point été épuisée reprit le soir, un peu avant l'heure fixée pour la congrégation générale. L'heure de celle-ci venue, comme les députés ne s'étaient point encore mis d'accord, la réunion particulière, par l'intervention des arrivants se transforma en assemblée plénière : les prélats opinaient brièvement sur chacune des modifications proposées (1) L'on put ainsi se mettre définitivement d'accord et le lendemain 3 mars, lorsque, en session solennelle, fut lu le décret dogmatique *sur les sacrements en général, le baptême et la confirmation*, il reçut l'adhésion unanime des Pères. Seuls les évêques de Fiesole et de Calahorra, persistant dans leur opposition systématique, protestèrent une fois de plus contre la formule adoptée dans le préambule sur les rapports du Concile avec l'Eglise universelle (2).

Il reste maintenant, en laissant de côté ce qui concerne le baptême et la confirmation, à exposer avec quelque détail l'historique de chacun des canons sur les sacrements en général, histoire de la formule et aussi, dans la mesure où cela est nécessaire, histoire de la doctrine qui a été définitivement consacrée, sous peine d'anathème.

***

I. LE *PROŒMIUM*

Le prologue n'a pas d'importance dogmatique : il indique comment la matière des sacrements parachève le sujet traité dans la session précédente, la doctrine de la justification ; car par les sacrements *iustitia vel incipit vel coepta augetur vel omissa reparatur*. Le but est d'extirper les erreurs et hérésies actuelles, d'origine ancienne ou récente, en s'appuyant sur la doctrine des Saintes Ecritures, les traditions apostoliques et le *consensus* des autres Conciles et des Pères.

On vient de voir qu'il fut demandé par Du Prat, évêque de Clermont. On s'en occupa dans la première séance du 2 mars pour discuter deux expressions : l'une fut maintenue *vera iustitia per sacramenta incipit ;* l'autre *restauratio* fut remplacée par *reparatio*.

(1) Ct. v, 992-993 et ct. i, 620. Claromontanus... cupit poni aliquam praefationem ut in decreto de iustificatione (987 l. 47-48). La liste des prélats théologiens consultés lors de la première séance du 2 mars est donnée p. 992, l. 11-15. Il y en a quatorze, plus quatre généraux d'ordre. Catharin était du nombre.

(2) Ct. v, 994-997 et ct. i, 621.

CANON I

Si quis dixerit Sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta; aut esse plura, vel pauciora, quam septem, videlicet Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Paenitentiam, Extremam Unctionem, Ordinem et Matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie Sacramentum; A. S.

I. — *La Formule.*

Le premier canon s'est constitué à l'occasion de la première proposition soumise à l'examen des théologiens (S 1) *Sacramenta Ecclesiae non esse septem vel plura sed pauciora quae vere sacramenta dici possint*, proposition rédigée d'après plusieurs phrases analogues de Luther (1). La plupart des théologiens se contentèrent de justifier la condamnation par divers textes scripturaires, canoniques, patristiques et des raisons de convenance Quelques-uns voulaient que l'on s'en tînt à la formule positive de Florence (*Pro Armenis : septem esse*), sans plus. Visdomini, conventuel, fit remarquer qu'il s'agissait des sacrements de la nouvelle loi, et Richard du Mans, observantin, qui avait parlé le premier, demanda que l'on condamnât également la proposition suivante : *Omnia sacramenta non esse a Christo instituta.* Pour donner satisfaction à ces remarques, l'on plaça dans le schema proposé aux Pères (S²) cet article parmi les *articuli non damnandi sine aliqua declaratione* (S² II. 1) et celui qu'avait formulé Richard devint le premier de la série des *addendi* (S² IV. 1).

Les Pères, dans leur ensemble, ne partagèrent point l'hésitation de quelques théologiens et admirent la condamnation pure et simple. Catharin, alors évêque de Minori, proposa même l'expression *vere et proprie* qui renforçait encore la formule. Le général des conventuels l'approuva. Plusieurs théologiens avaient énuméré les sept sacrements en justifiant pour chacun cette qualité. Quelques Pères (Portuensis, Oscensis) demandèrent que cette énumération prît place dans le canon. Un plus grand nombre vota la motion présentée par Richard du Mans et voulut que l'on affirmât l'institution des sacrements par le Christ ou par Dieu (Portuensis, Giennensis, Canariensis).

On aboutit ainsi à une formule qui, à l'exception de deux variantes sans importance est devenue le premier canon actuel. Elle fusionne l'addition proposée par Richard, placée en première ligne, avec la première proposition, mais en y ajoutant toutes les précisions demandées au cours de la discussion. Il s'agit exclusivement des sacrements

(1) Cr. v, 835, l. 15-20 : textes de Luther.

de la nouvelle loi, pris au sens le plus strict : ils sont sept, ni plus ni moins, et l'on prend soin de les énumérer. Sur la demande de nombreux Pères, on ajouta *Domino nostro* à l'expression *Jesu Christo* seule employée d'abord. L'évêque de Saluces proposait la formule *a Deo et D. N. J. X.* Elle ne fut pas acceptée. L'évêque de Bitonto (Musso) fit corriger *aliquid* en *aliquod* dans la dernière partie du texte. L'énumération des sacrements d'abord au nominatif fut mise à l'accusatif. Plusieurs autres modifications purement verbales de la formule furent écartées.

II. - *La Doctrine.*

Le texte ainsi constitué, sans s'arrêter à formuler ce qu'il faut entendre par la réalité du sacrement, l'affirme instituée par le Christ et exclusivement propre, pour la nouvelle loi, à sept rites dont il donne l'énumération précise. Sur chacun de ces points, la définition est l'aboutissement d'un très long travail qui a permis à la tradition, dès le début vivante dans la pratique de l'Eglise, de se formuler en énoncés théoriques de plus en plus précis.

A. - Le mot *Sacramentum.*

Vere et proprie sacramentum. Cette formule clôt la seconde période dans la vie du mot *sacramentum*. La première avait préparé la spécification de ce mot, — étymologiquement rattaché à l'idée de consécration comme moyen ou résultat, — au sens de serment militaire ou de caution en vue d'un procès spécial. La deuxième comprend sa carrière dans l'Eglise. A qui faut-il attribuer le premier usage de ce mot au sens chrétien ? A l'auteur inconnu des premières traductions latines de la Bible, en vue de rendre le mot grec *mysterion?* A l'initiative de Tertullien forgeant de toutes pièces un langage théologique qui n'était point encore à sa disposition? Il est difficile de le décider (1). Quoi qu'il en soit, les passages de la Bible, en particulier du Nouveau Testament, où se retrouve le mot *sacramentum*, et les écrits du grand Africain dont la diffusion fut immense dans le monde occidental, exercèrent pendant plusieurs siècles une influence importante sur l'usage de ce terme.

Tandis que dans la Bible il garde presque exclusivement le sens de serment ou de mystère (avec ou sans la notion connexe de secret),

(1) Voir sur cette question De Backer, *Sacramentum*. Le mot et l'idée représentés par lui dans les œuvres de Tertullien, Louvain, 1911, p. 97-119, spécialement p. 97-98. De Backer n'admet pas la priorité de la Bible.

chez Tertullien, ces acceptions fondamentales se développent avec une richesse d'application qui les rend parfois méconnaissables (1). Les écrivains postérieurs n'ajouteront guère aux sens imaginés par Tertullien. Ils se contenteront plutôt de faire un choix : mystère du dogme chrétien et du sens scripturaire, réalités transcendantes de la révélation ou figures de l'Ancien Testament; religion en général ou cérémonies particulières; incarnation du Christ ou baptême et eucharistie en tant que rites d'initiation. Ces divers sens se retrouvent à toutes les époques et jusque bien avant dans le Moyen âge. Depuis le concile de Trente même, ils n'ont point complètement perdu droit de cité.

Bien vite cependant, quoique très inégalement selon les divers auteurs, l'évolution sémantique du mot *sacramentum* s'orienta vers le sens rituel qui devait définitivement l'emporter au XIIe siècle. Le titre même du *De Sacramentis* attribué à saint Ambroise, puis les *Libri Sacramentorum*, recueil de prières liturgiques, dont parle déjà Gennadius à propos de Voconius et de Musaeus (2) en sont, pour la fin du IVe et le Ve siècles, à défaut des textes nombreux que l'on pourrait citer, d'évidents témoignages. Mais le *De Sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor par l'incertitude de sa terminologie, tout comme les textes du décret de Gratien, comparés au livre des Sentences de Pierre Lombard, montrent que c'est seulement vers le milieu du XIIe siècle qu'il faut fixer le moment où l'usage technique de *sacramentum*, dans le latin chrétien, est définitivement arrêté. La définition du concile de Trente — *vere et proprie sacramentum* — ne fera que consacrer un état de fait reconnu et accepté depuis lors, si bien que toutes les autres acceptions, malgré leur ancienneté et l'importance des titres qu'elles pourraient faire valoir, seront considérées comme impropres et pour ainsi dire seulement tolérées.

Cette histoire du mot *sacramentum* donne la clé de l'histoire même de la théorie sacramentaire, et explique aisément ce qui, au premier abord, paraîtrait à quelques-uns déconcertant et presque incroyable :

(1) DE BACKER, *o. l.*, p. 6-96 : cent trente-deux citations y sont analysées et cataloguées selon l'ordre chronologique de développement du sens. L'auteur reconnaît douze significations différentes. Ce nombre peut être réduit. — Sur l'usage de *Sacramentum* aux trois premiers siècles voir encore les monographies de HAHN (1842) et de H. von SODEN (1911) et une note du P. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, note T. L'usage jusqu'au XIIe siècle a fait l'objet d'un travail touffu de Groene (1853). Pour saint Cyprien, article du P. POUKENS, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* (1912), p. 274-289. Une monographie sur l'usage de *Sacramentum* dans saint Augustin est en préparation. Le P. Poukens en annonce deux autres sur saint Hilaire et saint Léon. Chez eux *Sacramentum* est relativement bien plus fréquent que chez saint Augustin.

(2) *De eccl. scriptor.*, c. 78 et c. 79.

en fait, il faut attendre jusqu'au XIIe siècle pour rencontrer les premières spéculations réfléchies où l'on puisse voir une ébauche consciente du *Traité des Sacrements en général*, une coordination méthodique des éléments qui se présentaient épars et insuffisamment travaillés dans l'œuvre théologique des écrivains antérieurs. Alors seulement se dégagent les lignes maîtresses de l'édifice, se posent nettement les questions fondamentales, s'élucident peu à peu et non sans de multiples difficultés, des incertitudes, des tâtonnements considérables, les notions sur lesquelles repose toute la spéculation sacramentaire : définition, nombre, institution, ministre, matière, forme, etc. On discutait jusqu'alors des problèmes concrets posés par tel ou tel des rites fondamentaux et impliquant, sans que cela fût toujours perçu, une solution générale applicable à tous les cas semblables qu'il aurait fallu soigneusement énumérer, telle la controverse sur le baptême des hérétiques ou sur les réordinations. Maintenant on aborde directement l'étude abstraite de ces rites en ce qu'ils ont de commun entre eux et de spécifique par rapport aux autres cérémonies et parties du culte chrétien. A la lumière des enseignements traditionnels et des données philosophiques unanimement admises par la scolastique aristotélicienne, on construit et on organise définitivement le *Traité des Sacrements en général* (1). Ce sera

(1) Les quelques paragraphes consacrés au mot *Sacramentum* dans les *Etymologies* de saint Isidore (l. VI c. 19, n. 39-42) forment déjà comme une ébauche esquissant les grandes lignes d'un traité des sacrements : nom, notion, nombre, efficacité, rôle du ministre. La première étape dans l'organisation définitive du traité est marquée par le *De Sacramentis* de Hugues de Saint-Victor ; la deuxième par les *Sentences* de Pierre Lombard, la troisième par les *Commentaires* des Sentences, puis de la Somme de saint Thomas, multipliant les *quaestiones* particulières ; la dernière par les traités spécialement et exclusivement consacrés aux sacrements proprement dits. Sur la théologie des sacrements au XIIe siècle le P. de Ghellinck annonce un livre spécial dont l'importance ne saurait être exagérée. Dès maintenant, on peut recueillir des notions précieuses dans son ouvrage sur le *Mouvement théologique du XIIe siècle*. Grabmann dans son *Histoire de la méthode scolastique*, surtout au tome II, donne des détails inédits du plus haut intérêt sur le contenu d'un certain nombre de manuels (*Sententiae Quaestiones*) et de traités spéciaux *de Sacramentis*, dus à Pierre le Chantre (souvent cité par Morin dans son *De Paenitentia*) ; à Guigo d'Orchelles, à un anonyme, ainsi que sur les *Sommes* de Robert de Courçon, Magister Martinus Simon de Tournai, Praepositinus où les Sacrements occupent une grande place. Au XIIIe siècle, traité spécial de Guillaume d'Auvergne, au XIVe, d'un autre Guillaume, dominicain, au XVe, de Pierre d'Ailly, Clement Sancii, Nicolas de Plowe, saint Antonin de Florence, Koppisch, au XVIe, d'Henri VIII, Fischer, Titelmann, Gaspard Contarini et d'un grand nombre de controversistes : Hurter en mentionne une trentaine. Depuis les traités spéciaux ne se comptent plus. — Chez les Grecs, il n'y a guère à signaler jusqu'au Concile de Trente avec les catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem que les traités *De Ecclesiastica Hierarchia* du pseudo Denys, *De vita abscondita* de Nicolas

l'œuvre propre de la théologie, de la fin du XIIe siècle jusqu'au concile de Trente qui consacrera l'essentiel des résultats obtenus dans ce travail de systématisation des données primitives de la révélation. Tel est l'état de choses qu'il ne faut point perdre de vue. Le mot *sacramentum* attendit jusque vers le milieu du XIIe siècle pour être définitivement spécialisé ; c'est par suite seulement à cette époque que l'histoire montre la première apparition des grandes thèses doctrinales appuyées sur cette notion. C'est alors seulement qu'elles furent explicitement reconnues et professées. On le constatera presque à chaque page de cet exposé.

B. — La notion de Sacrement.

On ne saurait exagérer la part qui revient à saint Augustin dans l'élaboration de la notion de sacrement. Non pas qu'il l'exprime d'une manière formelle : Bellarmin a déjà remarqué que l'emploi du mot *sacramentum* s'applique directement chez lui même au sacrifice et par conséquent suppose une idée encore confuse (1), mais parce qu'il offre les éléments plus tard synthétisés et que les formules retenues par la théologie classique sont une adaptation et une appropriation de formules augustiniennes. *Symbolisme* et *efficacité* du signe extérieur par rapport aux réalités invisibles, saint Augustin ne se lasse pas de les mettre en lumière. Seulement la classification des signes auxquels il applique le terme de *sacramenta* n'est pas assez rigoureuse : à côté des sacrements proprement dits, il y a les sacrifices, les symboles de l'ancienne loi, les fêtes chrétiennes, presque toute la religion. Aussi n'est-il pas étonnant que l'on ait modifié plus ou moins consciemment son texte quand il est devenu nécessaire d'être plus précis. On a laissé tomber des mots essentiels et cela, sans altérer sa pensée complètement, lui donne cependant une physionomie assez différente. En voici quelques exemples :

La définition la plus courte et la plus ancienne du sacrement *sacramentum est sacrum signum* est de saint Augustin et l'équation entre ces deux termes se retrouve assez souvent sous sa plume. Elle n'a point cependant chez lui la portée que l'isolement du contexte semble lui donner : *Sacrificium ergo visbiile invisibilis sacrificii sacramentum id est sacrum signum est* (*De Civitate Dei* X, 5, PL 41.282 A) :

Cabasilas (XIVe s.) et *de Sacramentis* de Siméon de Thessalonique (XVe s.). Pour leur théorie sacramentaire au XVIe et au XVIIe siècle, il suffit de renvoyer aux travaux sur leurs controverses avec les protestants et l'affaire de Cyrille Lucar. Cf. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, I c. V et VII. L'exposé de leur doctrine par Kattenbusch est tendancieux.

(1) *De Sacramentis*, I, c. II.

le sacrifice visible est le symbole du sacrifice invisible. Augustin insiste sur cette notion symbolique propre à tous les rites religieux : *signorum, quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur* (Ep. 138, 7, PL 33, 527). Cette notion, il l'étend même à l'application mystique de l'Ancien Testament aux réalités du Nouveau, par exemple aux figures signalées par saint Paul : *Itane vere ubi essent cognoscenda tantae rei sacramenta, id est sacra signa, et in re pudenda... homo iste sciebat et Apostolus nesciebat!* (*Contra adv. legis*, II, 34, PL 42, 658 B). Il faut lire, à ce propos tout un chapitre des *Quaestiones in Leviticum* (PL 34, 712-3, n. 84). Il y montre les rapports étroits du signe extérieur — le *sacramentum* — et de la grâce invisible pour la sanctification et la nécessité relative du premier.

Une autre définition également accueillie par la théologie postérieure montre par quelles transformations est passé le texte augustinien pour répondre pleinement aux progrès réalisés dans la reconnaissance des sacrements strictement dits. Il suffira de mettre en présence les paroles authentiques de saint Augustin et la définition qui en est tirée par Isidore de Séville. Saint Augustin parle de la fête de Noël et de sa signification : elle n'est pas symbolique, c'est, au contraire, une commémoration. Il suffit donc d'un anniversaire proprement dit. Au contraire, Pâques comporte, en dehors du souvenir de la résurrection du Sauveur, la signification symbolique du passage de la mort à la vie spirituelle. La célébration de cette fête comporte donc en plus d'une commémoration l'idée d'un *sacramentum*, d'un symbolisme qu'il ne faut point négliger.

Hic primum oportet noveris diem natalem Domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione signari. Sacramentum est autem in aliqua celebratione cum REI GESTAE COMMEMORATIO ita fit ut aliquid etiam SIGNIFICARI intellegatur, quod sancte accipiendum est. Eo itaque modo agimus Pascha ut non solum in memoriam quod gestum est revocemus sed etiam cetera quæ circa ea attestantur ad sacramenti significationem non omittamus.

(*Epit.* 55 *ad Januarium*, PL 33, 204-5).

Sacramentum est in aliqua celebratione cum RES GESTA ita fit ut aliquid SIGNIFICARE intellegatur quod sancte accipiendum est. Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis.

(*Etymol.* l. VI, c. 19, n. 39).

Immédiatement à la suite du précédent, S. Isidore ajoute un texte retenu à son tour par la théologie postérieure comme une définition du sacrement : *Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur*. La page consacrée par M. Pourrat au rôle de cette formule dans le développement de la théologie sacramentaire, me paraît une des moins heureuses de son livre. Outre qu'Isidore ne sépare pas cette explication de la première qui met en relief l'idée de signe, l'application du mot sacrement aux mystères de l'Incarnation et en général aux mystères de la foi catholique n'en est nullement la conséquence. Dès lors la confusion qui en aurait été la suite et qui aurait entravé le développement du dogme des sacrements ne doit point lui être attribuée. Cette application est bien antérieure à Isidore. Elle se retrouve à l'origine même de la terminologie chrétienne, chez Tertullien ; elle est familière à saint Hilaire et à saint Léon. En fait, cette définition met simplement en relief un aspect du sacrement celui que S. Augustin signale lui aussi abondamment, l'existence d'une réalité spirituelle sous le symbole matériel, réalité seule vivifiante : *Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intellegitur fructum habet spiritualem* (Serm. 272 *PL* 38, 247) *Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia sed res ipsas invisibiles in eis honorari* (*De catech. rud.* n. 50 *PL* 40, 344).

C'est encore à ces textes et à beaucoup d'autres analogues mais tout particulièrement à celui du *De civitate Dei* et des Questions sur le Lévitique cités plus haut, qu'il faut rapporter la définition la plus classique du sacrement, alléguée sous le nom de S. Augustin, par Bérenger au *De Sacra Cena* et depuis commentée par les scolastiques : *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma*. Elle résume parfaitement un enseignement capital de sa doctrine mais n'en épuise point la richesse.

Cette controverse bérengarienne manque d'ailleurs une étape importante dans l'élaboration d'une définition du sacrement. Le terme revenant fréquemment dans cette discussion, à propos de l'Eucharistie, plusieurs de ceux qui y prennent part s'attachent à en étudier la portée. Outre Bérenger lui même, il faut particulièrement signaler Lanfranc (*De Corpore et sanguine Domini*, c. 12 et 13), et Alger de Liège. (*De sacramento* l. 4 *PL* 180, 751 : *Quid sit sacramentum et quot modis accipiatur*) Chez ce dernier *sacramentum* a remplacé *sacrificium* que donne le texte authentique du *De civitate Dei*. D'Yves de Chartres ces définitions passent dans le Décret de Gratien. Abélard lui-même se contente de substituer *signum* à *forma* dans le texte de Bérenger.

Hugues de Saint-Victor, on le sait de reste, ne s'est point contenté de pareilles approximations. Le premier, dans son grand ouvrage *De Sacramentis*, il se livre à une étude critique de la question et après avoir expliqué pourquoi la définition reçue *sacrae rei signum* lui paraît insuffisante, il construit, fidèle au rythme ternaire qui lui est familier, une synthèse complète : *corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans, ex institutione significans, ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.* (*De Sacramentis I p. IX*). Ce n'est point le lieu de commenter cette définition. Elle mettait en relief plusieurs éléments : le symbolisme, l'institution, l'efficacité spirituelle du sacrecrement ; elle insistait à tort sur la matérialité de l'objet et risquait par là même d'entraîner sur une voie dangereuse. Elle avait en outre le défaut d'être trop longue. Aussi Pierre Lombard revient-il à la définition de Bérenger, telle que la complète déjà la *Summa sententiarum* : *visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae*, disait la *Summa* ; *signum gratiae Dei et invisibilis gratiae forma ut ipsius imaginem gerat et causa exsistat*, écrit P. Lombard, ou encore, comme dira son abréviateur Bandinus : *Quod ita significat gratiam quod et confert eam* ou Pierre de Poitiers, son disciple, *Tale signum rei quod eam significet et efficiat*. Le gain, comme on le voit, depuis Hugues de Saint-Victor, consistait surtout à introduire dans la définition même, à côté de la notion de signe, celle de l'efficacité.

Le cycle est, peut-on dire, maintenant fermé. L'effort des scolastiques du XIIIe au XVe siècles consiste beaucoup moins à chercher une nouvelle définition qu'à comparer entre elles les définitions que leur ont léguées les grands auteurs du XIIe siècle et à en faire la critique ou à en donner l'explication. Guillaume d'Auxerre montre que la définition du Lombard convient aux sacrements même de l'ancienne loi qui justifiaient *quantum ad oblationem non quantum ad oblatum*. C'est précisément le fait qu'ils sont *ad iustificandum instituta* qui permettra d'éliminer du nombre des sacrements tout rite étranger, comme l'érection du serpent d'airain ou l'usage de l'eau bénite (1). S. Thomas (2) dans le Commentaire sur les sentences approuve la définition de Pierre Lombard et traite assez longuement de l'efficacité comme entrant dans la notion de sacrement quoique celle-ci ne soit qu'analogiquement commune aux sacrements des deux testaments.

(1) *Summa aurea*, IVe part.

(2) IV Dist. 1 q. 1, a. 1. — III, q. 60, a. 1-4. C'est à propos de cette même distinction 1 que les sententiaires discutent la question. Richard de Mediavilla, d. 1. q 2-4 ; — Scot, d 1, q 2 (de même dans les *Reportata Parisiensia*) ; — Durand d. 1 q. 1 n. 8-12 ; — Petrus de Palu de d.1 q. 2. — Thomas de Strasbourg, d. 1 q. 2 — Pour les nominalistes, voir le commentaire de l'édition Wadding au texte de Scot (Hiquaeus et Cavelli).

Dans la *Somme* il ne retient plus comme appartenant à cette notion essentielle que l'idée de signe et adopte une définition qui, amphibologique par elle-même (1), est éclairée par une réponse : *ut scilicet proprie dicatur sacramentum quod est signum rei in quantum est sanctificans homines*. C'est la *res* qui sanctifie non le *signum*. Sa pensée créera une école nouvelle qui ne retiendra pour la notion en général que l'idée de signe à l'exclusion de l'efficacité mais deux groupes s'y formeront selon que le *signum* sera considéré comme étant ou non *practicum*.

Avec Richard de Mediavilla les subtilités de la dialectique s'introduisent dans la théologie sous le couvert de la question préalable, à laquelle désormais nul théologien ne se dérobera *utrum sacramentum possit diffiniri*. Scot y insiste longuement et conclut par cette définition : *Signum sensibile gratiam Dei vel eius effectum gratuitum ex institutione divina efficaciter signans, ordinatum ad salutem hominis viatoris*. Elle est conforme à celle de Pierre Lombard qu'elle complète. Durand met en relief l'idée d'efficacité ; le sacrement est *aliquid corporale vel sensibile extrinsecus homini appositum ad effectum sanctificationis*. Toutefois comme S. Thomas, il insiste sur la notion de signe, l'efficacité restant une propriété exclusive des sacrements de la loi nouvelle. De même Petrus de Palude qui rejette la définition du Lombard comme ne s'appliquant pas aux sacrements de la loi ancienne. Il conclut que les définitions usuelles sont des descriptions incomplètes de la même réalité. Le sacrement n'est point susceptible de définition au sens le plus strict, selon Thomas de Strasbourg, parce qu'il appartient à la catégorie la relation, mais en prenant les choses sans trop de rigueur on peut accepter la définition de S. Augustin complétée par Pierre Lombard, l'efficacité constituant la différence spécifique par rapport au *signum*. Le sacrement est en effet *signum infallibile et efficax gratiae Dei*. Avec Occam, Pierre d'Ailly, Carthagène, l'école nominaliste rejette la qualité de sensible requise unanimement jusqu'alors pour le symbole. Dieu peut, selon elle, instituer un signe spirituel efficace, par exemple la méditation. La vraie définition du sacrement sera : *signum significans efficaciter effectum Dei gratuitum*. Elle adopte en effet sur ce dernier point l'expression scotiste, substituée à *gratia*, afin d'y inclure l'Eucharistie. Gabriel Biel se sépara sur ce sujet de l'école nominaliste et continua à exiger de fait pour le signe la qualité de sensible. C'est en effet ainsi que l'usage a fixé le sens de *sacramentum*.

Malgré ces divergences et ces questions de détail l'accord était absolu pour faire entrer dans la définition spécifique des sacrements de la nouvelle loi l'idée de *signe efficace*. On comprend dès lors que

(1) Cf. de Coninck III q. 60 a. 2.

le Concile de Trente, fidèle à son principe, n'ait point donné une définition générale des sacrements et se soit contenté de l'affirmation : *vere et proprie sacramentum*. Incidemment dans une session ultérieure, la XIIe (11 octobre 1551), à propos de l'Eucharistie, on mentionnera la définition usuelle : *Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum ceteris sacramentis symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem* (c. 3).

Loin de tomber après le Concile de Trente, la question de la définition prit une ampleur plus considérable encore. La discussion essentielle est celle-ci : quelle est la vraie notion du sacrement *signe* ou *signe efficace*? Les Thomistes adoptent avec ensemble la première opinion mais les uns admettent avec Soto que le signe est strictement *speculativum*, les autres avec Cano qu'il est *practicum*. Quant à la grâce, visée par ce *signum practicum*, elle est selon les théories ou la grâce actuellement donnée ou la grâce communiquée à l'occasion du sacrement : promise dans l'A. T., présente dans le Nouveau Les autres écoles tiennent pour le signe efficace et se réclament volontiers de la belle définition donnée par le Catéchisme romain : *Rem sensibus subiectam quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet* (1). Les scotistes veulent une sanctification intérieure même pour l'Ancien Testament, produite dans le sacrement, sinon par le sacrement Bellarmin ne l'admet que pour le Nouveau ; dans l'Ancien Testament la sanctification était purement extérieure. Suarez veut en plus que cette sanctification légale symbolise la véritable sanctification intérieure. Avec des variantes et des additions accessoires, c'est le fond des théories courantes. Dans les deux grandes opinions une question subsidiaire se pose, diversement résolue elle aussi au gré des théologiens et tout aussi chaudement discutée : signe ou signe efficace, le sacrement ainsi défini est-il appliqué aux deux Testaments *univoce* ou *analogice*? Le Concile de Trente s'est contenté d'employer pour les deux le même nom de *sacramenta*, tout en signalant, comme on le verra au canon 2, qu'il y a entre eux des différences notables.

(A suivre.) Ferdinand CAVALLERA.

(1) Pars II, c. 1.

NOTES ET CRITIQUES

Th. MAINAGE, O. P. *Introduction à la Psychologie des Convertis*, Paris, Gabalda, 1913, in-12 VI-129 p.

Le même : *L'heure des âmes, 1re série Albert de Ruville, Miss Baker, Johannès Joergensen*, Paris, Lethielleux, in-12, 189 pages

I. — La conversion impliquant essentiellement un changement de vie constitue nécessairement un état d'âme, un ensemble de phénomènes, d'impressions, d'idées, de sentiments, d'aspirations, de croyances, objet d'observation et d'analyse, et donc, matière psychologique. Mais possède-t-elle une valeur apologétique et peut-on l'ériger en motif de crédibilité? « En réalité, écrivait Brunetière, sachons-le bien, toute conversion est affaire individuelle et nous n'avons rien qui nous soit plus personnel, à chacun, que nos motifs de croire, ni qui échappe plus complètement, sinon peut-être à toute analyse, du moins à toute généralisation ». Ce qui revient à dire, en vertu de l'axiome scolastique : *Omne individuum est ineffabile;* ou selon le proverbe espagnol : « *Cada persona es un mundo* ». Pourtant, puisque la diversité ou l'opposition de nos idées, la couleur de nos images, les nuances de notre vie affective, la liberté de nos décisions n'empêchent pas qu'il existe une science psychologique, pourquoi la complexité des conversions serait elle rebelle aux lois qu'on en peut dégager et aux conclusions qu'on en doit tirer? Le R. P. Mainage est autorisé à nous offrir la Psychologie de la conversion, et à nous expliquer en quoi consiste le problème qui l'intéresse, les sources auxquelles il doit puiser les moyens de le résoudre et la méthode que lui suggère la logique.

Il définit d'abord la conversion : « C'est un phénomène religieux dont le point de départ est en dehors ou à l'extérieur du catholicisme et dont le terme est une initiation nouvelle et inattendue du sujet à la vie du catholicisme ». L'auteur n'ignore pas que cette notion est plus générique que spécifique puisqu'elle peut s'appliquer aux athées, aux infidèles, aux pécheurs, aux catholiques tièdes et imparfaits; à Littré, à Ratisbonne, à von Ruville, à F. Coppée et à bien d'autres. Dans le sens large, tout perfectionnement est une conversion à Dieu. La conversion proprement dite est un effet provenant « de l'intervention directe et immédiate de Dieu dans les démarches d'une âme en évolution vers le catholicisme ». Or, si l'on peut montrer que ce fait demeure inexplicable si on le réfère à des causes purement humaines et devient lumineux si on le réfère à une cause trascendante et divine, n'obtiendra-t-on pas une preuve de l'origine divine du dogme auquel adhère le converti, de la morale à laquelle il obéit, du culte qu'il professe, de la vie qui l'anime et le transforme, de l'Eglise dont il est désormais l'un des fidèles? « Ce n'est point là une démonstration du surnaturel, c'est tout ce que nous pouvons ambitionner pour défen-

dre notre foi contre l'accusation d'imprudence et de témérité ». Qui oserait prétendre, qu'un pareil résultat soit négligeable, lorsqu'il est évident qu'il est de nature à vaincre les obstacles, à dissoudre les préjugés, à réfuter les objections qui détournent l'âme de la foi ?

Cependant si la conversion est une expérience religieuse individuelle, et en certain sens incommunicable (ce qui explique la phrase de Brunetière citée plus haut) du moins peut-elle être notée, conservée et décrite par celui qui en fut le sujet et dont le témoignage est recevable. Pour complexe et troublante qu'elle soit, la crise religieuse peut être observée, réduite à ses éléments essentiels, relatée avec ses évènements caractéristiques ; elle fut assez grave et singulière pour laisser des traces nettes et des souvenirs précis et le zèle des néophytes l'emporte sur la répugnance à évoquer des heures douloureuses et l'instinctive pudeur qui porte à voiler de silence les émotions et les richesses de la vie intérieure. Tel a marqué les phases quotidiennes de sa rénovation, tel autre les a confiées, par lettres, à ses amis. Celui-ci a composé son autobiographie, celui-là a joué un rôle assez important pour qu'on mette en relief, dans sa vie ce fait dominant et caractéristique. D'autres empruntent le secours de la fiction pour narrer, en des récits romanesques, les détails de leur retour à Dieu ou exposent en des spéculations philosophiques, la métaphysique dont leur nouvelle vie sera la forme concrète. Autant de sources d'informations pour le psychologue et l'apologiste.

Il s'agit maintenant de mettre en œuvre les matériaux recueillis et éprouvés. La méthode empirique, celle qui se borne à assembler, à classer des faits, est condamnée à la stéridité tant qu'elle se refuse à dépasser l'expérience ; elle énumère des effets, elle n'atteint jamais les causes. Tel le positivisme appliqué à la Morale par Lévy Brühl, Rauh, Belot et tant d'autres ; il n'aboutit pas au devoir. La méthode déductive est également impuissante ; elle part, en effet, d'un postulat philosophique, d'un jugement de valeur, énoncé à *priori* et sans liaison avec les réalités qu'il se flatte d'apprécier. Telle la doctrine kantienne s'efforçant de déduire la matière d'une éthique de la forme vide de l'impératif catégorique. Pour aboutir, il faut avoir recours à l'analyse et à l'induction. Observés avec attention, dégagés et isolés de la trame de l'existence, les faits significatifs seront contrôlés. Les causes pathologiques, éducatrices, affectives, sociales, intellectuelles, éthologiques étant écartées après examen, on cherchera la raison du dualisme qui caractérise l'âme des convertis, de l'antagonisme entre le vieil homme et l'homme nouveau et de la victoire finale de celui-ci sous l'impulsion de la grâce divine.

Ce petit livre est le fruit d'une réflexion très personnelle ; l'œuvre d'un théologien exercé et précis, d'un dialecticien délié, d'un écrivain dont la langue est claire et élégante. Il nous fait désirer et attendre avec impatience l'ouvrage dont il est le préambule.

II Si ce volume n'était antérieur à l'*Introduction*, nous dirions qu'il est une réalisation des principes qu'elle formule et une application des règles qu'elle édicte ; bien plutôt il nous présente les premiers linéaments et comme les antécédents et les approches de l'étude annoncée.

Les trois personnages dont il est question ici sont des convertis in-

tellectuels : L'historien allemand de Ruville, professeur à l'Université de Halle, a trouvé, parmi les nations et les siècles, les signes propres de la Société spirituelle fondée par N. S. Jésus-Christ et a reconnu dans l'Eglise Romaine les notes qui la définissent et la distinguent. Il est venu du Luthéranisme au Catholicisme. L'anglicane Miss Baker n'est entrée dans le port qu'après des voyages mouvementés à travers tous les systèmes philosophiques ; la pénétration de son regard, sa droiture et sa vigilance l'ont seules empêchée de se briser contre les écueils. Le danois Joergensen, l'une des victimes du Juif Brandès, malfaiteur insigne, objet d'une stupide admiration dans notre enthousiaste et crédule pays si entraîné vers les engouements irréfléchis, s'est égaré dans le désert de l'athéisme, dans le labyrinthe du Darwinisme compromis en des régions pour lesquelles il n'était point fait ; il a erré du panthéisme au pessimisme ; mais il s'est évadé de ces contrées obscures vers la lumière qui brille sur le Vatican, et le pauvre d'Assise l'a conduit au Vicaire de Jésus.

Ces diverses monographies sont simplement écrites, ordonnées, attrayantes et édifiantes ; elles contribueront à préserver du doute et à affermir dans la foi les âmes sincères et de bonne volonté.

Louis MAISONNEUVE.

A. PRIMOT. *La Psychologie d'une conversion du Positivisme au Spiritualisme*. Paris, Perrin, in-8° carré de 687 p. Prix 7,50.

C'est dans sa propre histoire que M. Primot puise les éléments de cette *psychologie d'une conversion*. Il reçut dans sa famille d'abord, puis dans le Petit Séminaire de Vaux, une éducation franchement religieuse ; mais ses croyances du premier âge tombèrent assez vite au contact direct du monde et au premier éveil des passions. Les idées positivistes, le travail acharné, avec les succès et les hautes situations qu'il lui valut, les joies de la famille, suffirent longtemps à toutes les curiosités de son âme et à toutes les ambitions personnelles. Il parvint du reste au sommet de la carrière administrative où il s'était engagé ; quand il prit sa retraite en 1907, il était depuis plusieurs années directeur général de l'enregistrement des domaines et du timbre.

Il profita de ses loisirs pour se livrer à des recherches dont le résultat qui nous intéresse avant tout est ainsi consigné dans les lignes sur lesquelles se ferme son livre : « Et c'est ainsi que je suis allé au Christ et au légitime interprète de sa doctrine : l'Église catholique, et cela fermement, résolument, sans autre regret que celui de ne pas y être allé plus tôt et d'avoir gaspillé une partie de ma vie dans des œuvres bonnes selon le monde, je veux bien le croire, mais stériles pour la vie qui nous attend et dont le moindre tort est d'être sans lendemain. » Le livre lui-même est consacré tout entier à dire ce que furent ces recherches, dans quel sens et dans quelles conditions elles furent poursuivies. L'auteur les rattache à la psychologie expérimentale, mais peut-être conviendrait-il de remarquer qu'il élargit singulièrement le domaine que l'école désigne sous ce terme. Peut-être aussi trouvera-t-on qu'il attache à ces phénomènes rares et étranges, de vérification difficile, plus d'importance et d'attention que

la science et la religion n'ont coutume de leur prêter. et sans être pointilleuse à l'excès une critique avisée aurait même parfois des réserves à formuler sur la réalité ou la valeur probante de certains d'entre eux.

Mais pour la marche à la vérité ce qui importe, c'est d'arriver au terme alors même que le chemin parcouru ne serait ni le plus court ni le plus sûr : Ceux là même qui ne verraient pas sans danger, et nous sommes de ceux-là, son livre s'égarer entre toutes mains n'en rendront pas moins hommage à ses bonnes intentions. Son ouvrage est de sa part un acte de courage et de très louable sincérité. Il n'apporte pas seulement d'importants renseignements aux curieux de psychologie raffinée, il offre de précieuses indications et à ceux qui traversent des crises semblables à la sienne et à ceux qui ont mission ou de les en préserver ou de les y guider vers le dénouement désiré.

A. DEGERT.

Le *Missel médité*, par le chanoine François-Xavier RECK, traduit de l'allemand par dom André NOBLET, O. S. B., 4 vol. in-8° de 600 p. chacun. Liège, H. Dessain ; ou Arras, Brunet, 1912. Prix : 24 fr.

Les catholiques allemands possèdent depuis deux siècles un ouvrage universellement estimé, le « Trésor des fidèles », qui leur donne l'intelligence pratique des fêtes et des offices liturgiques. A les entendre leur « Goffiné » (c'est le nom populaire de ce paroissien expliqué) a conservé la foi dans des pays où le contact permanent de l'hérésie est un danger de chaque jour.

Le chanoine F. X. Reck, docteur en philosophie et ancien directeur de l'Institut théologique de Wilhemstift à Tubingue, a publié pour le clergé les conférences qu'il donna jadis à ses étudiants en prenant dans le Missel la matière de ses instructions. Il a voulu aider les Séminaristes et les prêtres à goûter par la réflexion et la méditation les textes liturgiques et plus spécialement les textes sacrés, à les rendre fructueux pour eux-mêmes d'abord et pour les autres dans la suite.

Pour arriver à ce résultat, l'auteur explique d'abord les textes du Missel dans leur sens littéral ; il en montre ensuite les applications liturgiques, enfin il établit la liaison qui rattache entre elles les diverses pièces de la liturgie, l'harmonie qui règne dans la composition de chaque office et l'enchaînement des offices dans les périodes de l'année ecclésiastique. Des considérations sur l'idée fondamentale de chaque office, sur la beauté esthétique de la forme, sur les conclusions ascétiques qui se dégagent des textes analysés font de cet ouvrage un excellent livre de méditations pour le clergé.

L'ouvrage forme 4 volumes : le premier comprend les dimanches de l'Avent du Carême, de la Passion et du Temps pascal ; le second contient les dimanches depuis la Pentecôte jusqu'à la fin de l'année ecclésiastique; le troisième est consacré au commun des Saints ; le quatrième est réservé pour les fêtes et les féries propres du Temps, sauf les féries du Carême.

Si le fond de l'ouvrage est excellent. la forme renferme plusieurs défauts assez marqués.

Une introduction générale eût été nécessaire qui nous eût exposé la

formation du Missel romain, son développement progressif, ses transformations successives et sa fixation définitive. Cette étude historique nous eût rendu compte de certaines anomalies qu'on rencontre dans la contexture de plusieurs messes. M. le chanoine Reck suppose constamment un plan préconçu, une idée dominante et centrale dans l'ordonnance des pièces liturgiques d'un même office. C'est une conception à *priori* qui ne se vérifie pas toujours. Sans doute les péricopes bibliques pour les fêtes des Saints sont généralement en rapport avec le trait principal du caractère du Saint, ou renferment un point de doctrine dont la pratique a particulièrement caractérisé le Saint ; sans doute les fêtes de N.-S. ou de la S.-V. ont déterminé le passage historique ou allégorique qu'il convenait de lire en la solennité ; sans doute le choix des péricopes dominicales a été motivé par les fêtes du Seigneur autour desquelles se groupent les leçons des dimanches de l'Avent à la Pentecôte, mais dans la répartition on ne voit plus de principes régulateurs des péricopes des 24 dimanches après la Pentecôte. Quelques critiques n'ont voulu y voir qu'un agrégat arbitraire de passages bibliques, d'histoires miraculeuses. C'est aller trop loin, sans doute. Mais le lien logique qu'y cherche le Dr Reck n'existe pas toujours et les raisonnements du docte chanoine ne sont pas convaincants.

Il en est de même du lien qu'il suppose entre les leçons, les oraisons et les chants. Qu'il suffise de rappeler que les pièces chantées des derniers dimanches de la Pentecôte, du 23e au 28e, ne varient pas, tandis que les oraisons et les lectures changent chaque dimanche. Quand s'est opérée la fusion entre la liturgie romaine et la liturgie gallicane au VIIIe et au IXe siècle, il s'est fait une juxtaposition de pièces liturgiques qui n'étaient pas destinées à entrer dans la contexture des mêmes offices, et une logique rigoureuse n'a pas présidé à cette juxtaposition.

Il y a disproportion dans le développement des commentaires liturgiques : trois pages pour l'explication de la Collecte, trois lignes pour l'explication de la Secrète ou de la Postcommunion

Le sens de la leçon de l'Evangile semble dépendre souvent du sens général de l'office plutôt que du contexte lui-même. Le commentaire qui en est donné est généralement d'ordre philosophique ; peu d'expressions sont expliquées par l'histoire et l'archéologie bibliques ; ce qui est particulièrement regrettable pour un livre de style oriental.

Ces défauts dans la composition du livre sont peut-être inhérents à la culture germanique ; le traducteur, bénédictin de Belgique, n'a rien fait pour les atténuer ; il les a plutôt aggravés. Il ignore ce que c'est qu'une véritable traduction ; il ne s'est pas efforcé de mener à bien cette lutte corps à corps entre deux idiomes ; il a tout sacrifié à l'exactitude ; il n'a rien donné à l'élégance, au rythme, à la clarté que réclame la phrase française. Un exemple, entre bien d'autres que je pourrais citer, de la littéralité excessive de la traduction ; je l'emprunte à l'*Introït* de la Pentecôte : « L'esprit du Seigneur a rempli l'univers, *alleluia* ; et *ce qui contient* toutes choses possède la science de la parole, *alleluia*... » Voici un spécimen de phrase enchevêtrée jusqu'à en être inintelligible : « Esclavage ; ce mot signifie la folie dont l'homme se rend coupable par le péché, car cet esclavage il le choisit

librement. Il dénonce l'ingratitude qu'il y a au fond du péché, qui s'assujettit à cent tyrans et ne se dérobe qu'à un seul maître « (t II, p. 132, *in finem*).

Pas plus que l'oreille, l'œil n'est satisfait de la disposition typographique du texte. La plupart des signes conventionnels, titres, sous-titres, paragraphes, guillemets, lettres italiques sont omis ou employés à contre-temps On est plutôt dérouté qu'averti par les indications typographiques qu'on y rencontre.

« Rappeler à tous, en temps opportun les enseignements de l'Eglise et de la tradition, ouvrir aux âmes les sources de la grâce, leur mettre sous les yeux les mystères du Fils de Dieu fait homme et les exemples des saints, c'est, écrivait le cardinal Pie, toute la raison d'être, la substance et l'efficacité de la Liturgie. Rien n'est vivifiant pour l'âme chrétienne comme l'intelligence pratique des fêtes et offices liturgiques ». On ne peut qu'applaudir aux efforts tentés dans ces dernières années pour raviver le goût de la liturgie catholique. Le *Missel médité* du chanoine Reck contribuera à mettre en valeur ce moyen de sanctification chez ceux qui auront la patience de lire et de s'approprier ses conférences homilétiques.

Th. CHEMINAT.

Le Maître de Fénelon. M. Tronson et le livre des « Maximes des Saints », par l'abbé R. BASSIBEY, avec illustrations et autographes. Bordeaux, librairie des Bons-Livres, 1913, in-12, 507 pages.

Le contenu du livre de M. l'abbé R. Bassibey dépasse de beaucoup les promesses de son titre, et c'est heureux. Car si M. Tronson est susceptible d'intéresser le grand public par son titre de Maître de Fénelon et par la part qu'il prit à l'examen du livre des « Maximes des Saints », ces deux faits ne tiennent qu'une place assez restreinte dans la vie de ce prêtre dont le rôle fut si considérable en notre église de France au déclin du XVIIe siècle.

On avait pu déjà s'en faire une idée le jour où son confrère en profession sulpicienne, l'érudit M. Bertrand, nous donna en trois gros volumes la partie la plus intéressante de la correspondance du troisième supérieur général de Saint-Sulpice, à peine effleurée jadis dans la publication de Migne. Mais qui lit aujourd'hui d'un trait trois volumes de lettres et qui a la patience d'y ramasser les traits épars dont s'éclairent les multiples aspects d'une personnalité aussi diversement agissante que M. Tronson ? M. B. ne s'est point laissé effrayer d'une telle tâche, et le voici qui nous présente son héros successivement comme supérieur général, ascète, théologien moliniste, probabiliste, ultramontain temporiseur, administrateur, commissaire et examinateur dans l'affaire du Quiétisme.

L'activité de M. Tronson soutient ces diverses fonctions dont chacune eût suffit à occuper un homme ordinaire. Il dirige sa compagnie pendant vingt-trois ans avec une vigilance scrupuleusement soucieuse de la maintenir dans la voie de sa vocation, et il contribue plus que personne à lui imprimer cet esprit particulier qui sera sa marque distinctive parmi les durables créations de notre France religieuse. En même temps, il étend les séminaires dont il guide le directeurs jusque

dans le choix des manuels de théologie ou des cérémoniaux liturgiques ; il assiste de ses conseils les évêques qui recourent à ses lumières, certains d'une façon permanente ; il dirige la famille Colbert, choisit les confesseurs de Madame de Maintenon, se prodigue à ses séminaristes, se fait dans ses immortels *Examens* leur initiateur à la vie cléricale, suit de son attention et de ses encouragements ses confrères du Canada et s'intéresse à leurs efforts pour l'ouverture et l'organisation des « petites écoles ». Vienne la délicate affaire du Quiétisme, les évêques, comme Bossuet et Noailles, le mettent en tiers de leurs délibérations et décisions.

A des besognes d'apparence si diverses il apporte le même esprit avisé, judicieux et ferme, la même modestie, soucieuse uniquement de faire œuvre de Dieu et d'Eglise, sans jamais mettre sa personne en avant, un dévouement qui ne sait pas plus compter avec les sacrifices, qu'abandonner des amis même compromis, un bon sens clairvoyant égayé d'un grain de bonhomie et même d'une pointe de malice, et par dessus tout une constante sagesse qu'aucun évènement ne déconcerte ni ne surprend. Elle finit même, cette inaltérable sagesse, par agacer Bossuet qui demande avec quelque humeur, « si cette sagesse de M. Tronson n'est pas un trop grand ménagement », pour Fénelon, naturellement.

M. B. se montre très sévère pour ce mot qui lui paraît « malheureux autant qu'injuste ». Je ne jurerais point que cette appréciation ne se ressent pas un peu trop de la faveur que tout auteur porte à son héros. Je conviens cependant que M. B. n'approuve pas tout chez M. Tronson ; le canoniste averti qui tient chez lui la plume, tient à marquer de très nettes réserves l'attitude générale ou quelques procédés particuliers de M. Tronson dans le douloureux conflit qui aboutit aux quatre articles de 1682. Tout de même, je ne sais pas si placé entre l'enclume et le marteau, M. Tronson nous donne le droit d'exiger de lui un héroïsme qui n'entrait dans l'idée de personne alors et qui eût été désastreux pour son œuvre. Peut-être donc sommes nous ici dans un de ces cas passagers, où, à la lumière des contingences historiques, les principes abstraits du droit perdent un peu de leur rigueur.

Quoiqu'il en soit, par ce qu'on vient de lire on a pu voir que M. B. ne se borne pas à un simple travail de marquetterie qui rapproche les citations et coud les textes bout à bout, sans autre souci de faire œuvre personnelle. Chez lui les citations abondent ; oui mais il le faut bien « pour laisser les personnages se présenter avec leur style et leur tempérament ». En réalité, sous la main de son adroit biographe, la physionomie de M. Tronson s'anime et se colore d'un véritable reflet de vie. Sous son allure rapide et enjouée le récit se déroule, agréable ou profond, avec une ampleur qui ne nous laisse rien ignorer de la vie et de l'œuvre de ce personnage, de second plan sans doute, mais dont l'action s'étend si souvent à celle du premier, et dont l'influence, à ce titre, méritait depuis longtemps d'être mise en lumière.

A. DEGERT.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE

LETTRES INÉDITES A CHARLES DE MONTCHAL

ARCHEVÊQUE DE TOULOUSE

Pendant tout l'épiscopat de Ch. de Montchal (1628-1651), la capitale du Languedoc fut un foyer intellectuel très vivant(1). Il ne faut pas en chercher le centre ailleurs qu'à l'archevêché (2). Montchal y avait formé une riche bibliothèque (3), complétée par une précieuse collection de manuscrits (4). D'autre part, le prélat ne cessait d'entretenir

(1) A elles seules les *Lettres de Peiresc* en fourniraient la preuve, au moins pour les dix premières années. On sait, en effet, que Peiresc est mort en 1637. Parmi ses correspondants toulousains, on peut citer : d'Abbatia, Catel, les Ciron, les Maran, les Cambolas, le premier président de Montrabe, Mansencal, le Mazuyer, le P. Gaudé, doctrinaire, le P. Hilaire, bénédictin. La plus grande partie de cette correspondance est inédite, conservée dans les bibliothèques d'Aix, mss. 201-215 et de Carpentras, mss. 1871-79.

(2) Une source aussi précieuse que difficilement abordable, c'est l'ensemble des cinquante-sept lettres qui forment la correspondance de Bernard Medon avec Heinsius, dans le *Sylloge Epistolarum a viribus illustribus scriptarum*, de Burmann [Leyde, 1727], t. v, pp. 607-675. On y voit graviter autour de Montchal tout un groupe de doctes personnages : le chanoine de Reilhac, Caseneuve, Samblancat, le P. Poussines, Fermat, les Maussac, etc., qui mériteraient chacun une note spéciale. N'oublions pas non plus la présence à Toulouse de Sponde, le continuateur de Baronius, évêque démissionnaire de Pamiers, qui mourut en 1643. Bosquet et Marca avaient quitté le collège de Foix, quand Montchal vint à Toulouse, mais ils conservaient de savantes relations dans la ville.

(3) « Charles de Montchal, archevêque de Tolose, sert d'un riche ornement à l'Eglise gallicane par sa grande érudition, laquelle il puize dans ces excellents livres quil a depuis longtemps ramassez, pour dresser cette belle bibliothèque quil possède. Pierre Gassendi fait mention de la bibliothèque de ce prélat en la vie de Nicolas Peiresc. » *Traité des plus belles bibliothèques publiques et particulières...*, par le P. Louis JACOB, Paris, MDCXLIV, p. 652. Au même endroit, le P. Jacob parle avec éloge des bibliothèques du collège de Foix « de laquelle ont esté tirez divers bons manuscrits qui ont servi au public pour les impressions », du président de Ciron, de Jacques de Maussac, de Guillaume Catel, de Raymond Maran, sans oublier celles des Carmes, des Augustins, des Dominicains et des Franciscains.

(4) Le 7 février 1632, Montchal écrivait, de Paris, à Peiresc : « J'avois commencé de faire un catalogue de mes livres mss. que les mauvays divertissements que j'ay m'ont empesché de paraschever, je le continuerai aussitost que je serai à Tolose de retour, et je le vous envoirai affin que si j'ay quelque chose qui vous puisse servir ou à vos amis, vous en disposiez, car tout ce que j'ay est pour le public... » De ce que le catalogue ne se retrouve pas dans les papiers de Peiresc, M. Léon-Gaston Pélissier a eu tort de con-

les relations les plus amicales avec la plupart des grands érudits de l'époque(1); aussi quand, à l'Assemblée générale du Clergé de 1635, on eut à désigner quelque personne autorisée pour organiser et diriger l'impression des deux grandes *Collections* que le Clergé de France prenait sous son patronage, les voix se portèrent tout naturellement sur l'archevêque de Toulouse (2). Absorbé par les devoirs d'un ministère qu'il remplit scrupuleusement, Montchal n'a laissé aucun de ces travaux qui immortalisent un nom, mais par son influence, ses encouragements, ses conseils, par ses relations, par le prêt intelligent de ses manuscrits, il a contribué dans une large mesure à développer en France le goût de l'érudition originale et de la critique historique. Pour mettre cette vérité en pleine lumière il suffirait (mais il serait nécessaire) de rechercher à quelles publications ont servi les manuscrits de Montchal, en particulier ses manuscrits grecs, quel profit les éditeurs ont tiré des notes dont il avait enrichi certains d'entre eux, enfin et surtout il faudrait exhumer les épaves de sa correspondance. Je n'ai pas, en ce moment du moins, l'ambition d'épuiser ce programme assez complexe : je voudrais seulement montrer, par des exemples typiques, l'intérêt que présenterait sa réalisation. En publiant quelques lettres adressées au docte prélat par des personnages inégalement célèbres, comme Peiresc, Bosquet, Tarin et Rigault, peut-être

clure qu'il ne fut jamais achevé. Ce catalogue existe, c'est le *ms.* 507 de la Bibl. mun. de Caen. Il fut rédigé sous les yeux de Montchal dont il porte quelques annotations autographes, je crois. Il est plus complet que celui qui a été publié par Montfaucon dans la *Bibliotheca Bibliothecarum*, II, p. 896 et seqq.; il comprend 329 nos avec les *inc.* et *des.* soigneusement indiqués. Il existe plusieurs autres catalogues fragmentaires ou moins détaillés, qu'il est inutile d'indiquer ici, celui de Caen les surpassant tous. Les mss. de Montchal furent achetés, pas avant 1655, par Fouquet, puis, à la disgrâce du surintendant, par Charles Maurice Le Tellier, des mains duquel ils passèrent, pour le plus grand nombre, en 1700, dans la bibliothèque du roi. Cf. L.-G. Pélissier, *Les amis d'Holstenius*, fasc. I, Rome, 1886 et Léopold Delisle, *Le Cabinet des Manuscrits...*, t. I, p. 271 et seqq., p. 304 et seqq.

Avec l'aide de M. Cavallera, j'espère bientôt mener à bonne fin un travail assez détaillé sur les mss. de Montchal.

(1) Les *Lettres de Peiresc* prouvent que Montchal était en correspondance avec les frères Dupuy, Rigault, Holstenius, Léon Allatius, Heinsius, etc... Voir aussi *Lucae Holstenii epistolae ad diversos* par Jean-François Boissonnade. Paris, CIↃIↃCCCXVII. J'indique en particulier la lettre XCIV (p. 400-401) adressée de Rome, en mars 1650, au jeune Lambesc qui venait d'arriver à Toulouse, où l'archevêque l'avait très aimablement accueilli, sur la recommandation d'Holstenius. On y lira un délicat éloge de la science et des vertus du prélat, avec une allusion spirituelle aux rigoureuses consignes du collège de Foix relativement au prêt des manuscrits : il faudra toute la diplomatie du P. Poussines pour obtenir le ms. de la vie de saint Ferréol « nam et istic dracones thesauris incubare audio », écrivait Holstenius. Hélas! à quelques années de là, les dragons du collège de Foix allaient se laisser trop facilement apprivoiser par les émissaires de Colbert.

(2) *Procès-verbaux des assemblées du Clergé*, t. II, p. 832 et seqq.

réussirai-je à donner une idée des sujets qui passionnaient ces nobles esprits, et du charme tout spécial qui se dégage de leur savant commerce épistolaire.

I

On sait que Tamizey de Larroque a consacré les dernières années de sa vie à publier, parallèlement avec les *Lettres de Peiresc*, celles de ses principaux correspondants. L'éminent éditeur est mort avant d'avoir achevé cette double série (1). Les lettres de Peiresc à Montchal que sans doute il avait déjà réunies sont restées inédites et le fascicule des *Correspondants* qu'il aurait consacré à l'archevêque de Toulouse n'a pas vu le jour. Cependant, dès 1886, M. Léon-Gaston Pélissier avait publié, d'après les archives du Vatican, quatre lettres de Peiresc à l'archevêque de Toulouse, s'échelonnant du 21 septembre 1631 au 14 mai 1637 (2). La bibliothèque municipale de Carpentras en renferme seize autres qui vont du 31 juillet 1628 au 27 mars 1637 (3). Celle que je donne ci-dessous provient de la Bibliothèque nationale et porte à vingt-et-un le nombre des lettres de Peiresc à Montchal parvenues jusqu'ici à ma connaissance. Une longue analyse est superflue : après quelques compliments sur le repos et la tranquillité que l'archevêque vient de goûter dans son abbaye de Saint-Amant, Peiresc engage la conversation sur diverses questions d'érudition, passant d'un point à un autre en toute simplicité, sans se départir jamais d'une certaine noblesse de tour, faite de distinction et de respect à l'égard de son correspondant. Le but véritable de la lettre paraît être d'obtenir de Montchal la communication pour « le bon Monsieur Holstenius » d'un manuscrit des Astronomes grecs, en échange de manuscrits des œuvres de saint Cyrille, destinés à l'édition que préparait le « sieur Aubert. »

(1) La publication des *Lettres de Peiresc* devait comprendre dix volumes. Le VIIe dernier paru (Imprimerie nationale, M DCCCXCVIII), *Lettres à divers* (les correspondants étant rangés par ordre alphabétique), s'arrête à la lettre D. Il faut, en outre, remarquer que Tamizey de Larroque ne donne pas *toutes* les lettres; l'historien local ne peut donc se dispenser de recourir aux *mss.* d'Aix et de Carpentras, même pour les volumes publiés. Ainsi sur treize lettres adressées par Peiresc à Catel (Carpentras, ms. 1873, f° 33 et seqq.), Tamizey de Larroque n'en donne que sept (VII, pp. 842-854). — Il a paru XXI fascicules des *Correspondants de Peiresc*. Le dernier est consacré à *Jean et Pierre Bourdelot*, Paris, Colin, 1897. La collection complète est d'ailleurs à peu près introuvable.

(2) L.-G. PÉLISSIER, *Les amis d'Holstenius*, fasc. I. Charles de Montchal, archevêque de Toulouse, Rome, 1886, p. 16 sq. (extrait des *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. VI).

(3) Bib. mun., ms. 1876 Je n'ai pas encore vérifié si les lettres de la *Méjanes* (ms. 207) sont les mêmes que celles de Carpentras.

Copie d'une lettre de M. de Peiresc à M. de Montchal, Archevesque de Toulouse, à Paris.

MONSIEUR,

Je ne sçay si les dernières lettres que j'eus l'honneur de vous escrire auront peu passer jusques à vostre abbaye de Saint-Amand (1), comme celle dont il vous pleut m'accuser dernièrement la réception. C'est pour quoy pour ne rien obmettre de mon devoir en ce que je puis, ayant aprins par les dernieres despesches que j'ay receües de Paris que vous y étiez de retour, je n'ay pas deub ne voulu manquer de vous reiterer, comme je faicts, mes très humbles remerciments de tant d'honnoites offres qu'il vous playt me faire, et me conjouyr avec vous, comme je faicts de tout mon cœur, de ce grand repos et tranquillité dont vous avès jouy si à souhait l'esté dernier en vostre abbaye, et de ce grand ouvrage que vous avès entreprins sur les Historiens grecs ecclésiastiques, ou vous avès un si grand champ pour faire valoir vostre talent et les grandes parties qui reluysent en vostre personne et en vostre rare sçavoir, ayant esté ravy d'entendre que vous y ayez desjà trouvé de quoy restaurer jusques à deux mille passages. Ce qui multiplie merveilleusement les obligations que vous en debvra avoir le public et toute la postérité. Je m'estonnay que l'epistre de Saint Clément ne vous eusse encor esté portée, et vous offroys mon exemplaire, puisque vous témoigniez un si grand contentement d'apprendre qu'elle eust esté retrouvée (2), et vous offroys aussy quelques petites eclogues mss. tirées du temps de Constantin Porphyrogenete sur deux ou trois chronologistes Grecs qui ne sont pas des plus communs, à sçavoir le Joannes Antiochenus, le Joannes Malelas, le Georgius (3), et autres, parmy d'autres recueils des historiens Grecs prophanes. Mais depuy M. Valloys (4) s'est mis à faire imprimer ce qu'il y avoit du Polybe et de quelques autres, ne sçachant encores s'il y aura voulu joindre les modernes Grecs aussi bien que les

(1) Aujourd'hui Saint-Amant-de-Boixe au diocèse d'Angoulême. Cf. Nanglard, *Pouillé du diocèse d'Angoulême*. Le 29 janvier 1627, Jacques Dupuy écrivait à Peiresc : « Monsieur de Saint-Aman, nostre ami et le vostre est maintenant assuré de l'archevesché de Toulouse..., il mérite bien cet honneur, estant très capable et très honnête homme. » A ce propos Tamizey de Larroque a commis une méprise assez amusante : il a cru qu'il s'agissait de l'auteur du *Moïse sauvé* « libre-penseur, grand buveur et grand débauché ». Il trouve le fait quelque peu extraordinaire et déclare qu'aucun biographe de Saint-Amant n'a connu cette quasi-nomination à l'archevêché de Toulouse. *Lettres de Peiresc*. I, 812.

(2) Allusion à l'édition *princeps*, de la 1re lettre aux Corinthiens donnée, en 1633, par Patricius Junius, à Oxford, d'après le Codex Alexandrinus, offert à Charles Ier, en 1628, par Cyrille Lucar.

(3) Jean d'Antioche, cf. Krumbacher, *Byz. Litt.* 2e éd. n. 141; Jean Malalas ou Malelas, *ibid.*, n. 140; Georgios Monachos, *ibid.*, n. 147; sur les *Excerpta* de Constantin, dont une édition critique est en cours, cf. *ibid.*, n. 112.

(4) Allusion au *De virtutibus et vitiis*, *Excerpta Peiresciana* publiés par Henri de Valois en 1634.

anciens. Et puisque vous êtes tout porté sur les lieux, il ne tiendra qu'à vous d'en disposer, s'il vous plaist. Monsieur, comme de tout ce qui est en mon pouvoir, et que je vous offre de très bon cœur, et voudroys bien qu'il y eusse quelque petite chose de vostre goust, escrivant pour cet effect à M. Valoys de vous remettre en main le volume quand il vous plairra. Car j'estime qu'à ces heures cy l'édition qu'il en a entreprinse soit bien advancée, si elle n'est achevée tout à faict. Cependant vostre presence pourra faire cesser toute sorte de difficultés concernant la tradition de vostre ms. d'Astronomes au bon M. Holstenius (1) selon que je le luy avois faict esperer sur vostre parole. Et pour cet effect j'avois prié un gentilhomme de mes amys pour faire accélérer la coppie que M. Aubert (2) en vouloit retenir et pour faire pourvoir à son indemnité de recognoissance du copiste, comme il estoit raisonnable, luy ayant en conséquence de ce demandé les livres de Saint Cyrille que le dit Sr Aubert attendoit, afin de favoriser l'édition des œuvres de ce grand Sainct, qui sont attendues en si bonne dévotion par toute la chrestienté. Je m'asseure que vous y mettrès si bon ordre à cette foys qu'il n'y aura plus de remises, et je demeureray à jamais, Monsieur, vostre très humble et très obéissant serviteur.

Aix, le 30 janvier 1634 (3). De Peiresc.

(1) Il faudrait une véritable brochure pour raconter l'histoire de ce prêt du *ms.* des *Astronomes grecs*. Peiresc en parle dans plus de vingt-cinq lettres aux frères Dupuy ou à Holstenius lui-même, du 8 juin 1629 au 16 oct. 1634. Le 6 mars 1634 il écrit encore à Gassendi : « L'on me transcript à Paris tout un gros volume in-fol. de divers autheurs grecs anciens en matières astronomiques, appartenant à Mr de Thoulouse que Mr Holstenius m'avoyt demandé longtemps y a... » (T. IV, p. 469). Il est à croire que Montchal ne se laissait pas faire facilement et, de temps en temps, dans des lettres à des tiers, Peiresc donne des marques d'impatience. Lui si libéral, si grand seigneur dans ses rapports avec les savants, rangeait sans doute *in petto* « le sieur archevesque parmi les gents de Thoulouse qui ne font rien pour rien, je vous prie de le croire ». Et, « je ne me suis pas chargé, continue-t-il, de peu d'importunité quand je me suis obligé à eux, car ils savent bien tirer le soult de fin (sic ap. Tamizey de Larroque. Le sol du fr.?) de toutes choses et se prévaloir du temps, n'ayants rien en leur pouvoir qu'ils n'estiment au centuple de sa valleur. » (*Lettres de Peiresc*, I. p. 658.)

(2) Aubert, docteur de Sorbonne allait être désigné par Montchal à l'Assemblée de 1635, comme « personne bien entendue en la langue grecque » capable d'éditer les œuvres de saint Jean Damascène, d'Origène, de Maxime et d'Ephrem (*Procès verbaux* . , II, p. 832). Cf. la préface du saint *Jean Damascène* du P. Lequien, Paris 1722. Lequien rappelle que l'édition en avait été confiée à Aubert : « Theologo Parisiensi et Collegii quod Laudunense dicitur, in Urbe praefecto, qui Cyrilli Alexandrini libros nuper graecè et latine publicaverat. » Les matériaux qu'Aubert avait pu amasser pour le saint Jean Damascène furent perdus : « Auberto si quidem vita defuncto, omnes ejus chartae in totum periere ». Lequien, *loc. cit.* Dans son *Mémoire historique sur le collège royal*, t. I, pp. 569-572, Gouget a consacré une notice à Jean Aubert, chanoine de Laon et professeur royal en langue grecque. Cf. *Bibliothèque...* du P. Lelong, édit. Fontette I, n° 10.896. Aubert est mort en 1650.

(3) Bib. nat., ms. fr. 2.812, f. 216.

II

La vie de François Bosquet (1605-1676) est suffisamment connue depuis qu'elle a fourni, en 1889, à l'abbé Henry, mort évêque de Grenoble, la matière d'un gros volume (1). Inutile par conséquent de raconter à notre tour les inquiétudes et les ennuis que causèrent au jeune savant la première édition (1633) de son *Histoire de l'Eglise gallicane* (2). Rappelons seulement qu'elle faillit être mise à l'Index. Quand l'ouvrage reparut fortement remanié et considérablement augmenté, en 1636 (3), il avait subi d'importantes modifications dans le sens imposé

(1) *François Bosquet, intendant de Guyenne et de Languedoc, évêque de Lodève et de Montpellier*, par M. l'Abbé HENRY. Paris, Ernest Thorin, MDCCCLXXXIX.

(2) Ecclesiae | Gallicanae Historiarum | liber primus, | A primo Jesu Christi in Galliis Evangelio, ad datam à | Constantino Imperatore Ecclesiae pacem, Christi nati | Annum CCCVI deductus. | Et in sequentium librorum præjudicium | præmissus. | Parisiis. | Apud Joannem Camusat, in vico Iacobaeo, ad | insigne Aurei Velleris | M.DCXXXIII. | Cum privilegio Regis. Petit in-8 de 78 pp., plus 27 ff. non chiffrés dont 16 au commencement, comprenant le titre, la dédicace (ff. 2-8) au Président Henri de Mesmes, la Chronologie (ff. 8-16) et 11 ff. à la fin, comprenant une autre dédicace (8 ff.) au Clergé de France et un Avis au lecteur (ff. 9-11). — L'exemplaire de la Bib. mun. de Toulouse (ex libris de Desbarreaux Bernard) fortement rogné par un relieur moderne, laisse encore lire au-dessus du titre : Ex bibliotheca Samuelis Petiti. A la fin, copie de la note insérée dans l'exemplaire de la Bibliothèque *Impériale*, constatant que le volume est *rarissime*. Les pp. 73, 74, 75 et 77 ont été refaites à la main. Samuel Petit, ministre protestant à Nimes et célèbre par son érudition. Montchal lui prêtait des mss. et des livres. Petit mourut sans les avoir rendus, car le 4 janvier 1644, en l'étude de Me Brassac, l'archevêque « nomme procureur ...pour en son nom demander aux héritiers ou bien tenants de feu Mr Samuel Petit, professeur ez lettres hébraïques et grecques, demeurant à Nismes, troys livres que mond. seignr constituant luy avoit cy devant prestés : le premier estant in-folio, contenant les œuvres de Josephe en grec, de l'impresssion Froben, couvert de veau rouge, fort décoloré, estant tout annoté aux marges de la main dud. seigr constituant. Le second estant in-quarto contenant les œuvres du mesme Josephe en latin; de la traduction de Rufin est escript à la main sur du parchemin ou velin en lettres assez petites. Et le troisième estant in-octavo, couvert de parchemin, contenant la poétique d'Aristote escript à la main en grec sur du papier fin. (Arch. des Not. de Toulouse, *Reg. Brassac*, ad annum, f. 2). Le XIVe fasc. des *Correspondants de Peiresc* est consacré à Samuel Petit, Paris, Picard 1887.

(3) Ecclesiae | Gallicanae | Tomus Primus. | A primo Christi in Galliis | Evangelio, ad datam Ecclesiae pacem, | Res a Fidelibus praeclarè gestas, eorum contra Idolo | latriam, et Haeresim pugnas, ac triumphos, et synodorum decreta, | Quatuor libris complectens. | Accessit secunda pars, quæ vetera | monumenta ex M. S. eruta, in fidem Historiae describit. | Parisiis Apud Joannem Camusat in vico Iacobaeo, | ad insigne Aurei Velleris. | M.DC.XXXVI | Cum Privilegio Regis. Petit in-4 de 162 + 178 pp. sllt. et un fol. non chiffré à la fin. Bibl. de l'Institut Catholique de Toulouse, I 1188. Cette seconde édition, sans être introuvable comme la première, n'est cependant pas commune.

par la censure romaine. La lettre que nous publions est relative à ces transformations. Elle a échappé à l'abbé Henry. Elle est du plus haut intérêt psychologique, car elle met à nu l'état d'esprit de Bosquet dans l'intervalle qui sépare les deux éditions ; on assiste à la lutte engagée entre sa conscience d'historien et sa volonté nette et ferme de rester « délicatement catholique ». Elle montre également la confiance qu'inspirait Montchal à un esprit honnête engagé dans une voie périlleuse, sans expérience suffisante. On entrevoit encore que dans des questions où tout excès peut avoir des conséquences regrettables, les conseils de Montchal sont pleins de sagesse et de modération. A noter enfin, le vif désir formulé sans doute avec réserve mais non sans insistance, par Bosquet, de voir l'Assemblée générale du Clergé prendre sous sa protection l'*Histoire de l'Eglise gallicane*. Bosquet parle, en terminant, de ses *Lettres d'Innocent III* et s'excuse de se sentir obligé « contre la raison et les maximes qu'il avoit délibéré d'observer », d'en faire la dédicace à quelque puissant personnage.

Copie d'une lettre escrite par M. Bosquet à M. de Montchal, archevesque de Toulouse, à Paris.

MONSEIGNEUR,

De toutes les raisons que je vous escrivis par ma dernière du retardement de mon voyage (1), je vous celai la principale jusques à ce que j'en feusse mieux éclaircy. C'estoit la censure que l'on faisoit à Rome de mon dessein de l'histoire de vostre Eglise. Depuis, les lettres de mes amys (2) m'asseurent que le Père Ricard (3), mestre du sacré palais, a tenu secretes les censures, qu'ils me doivent envoier bientost. Elles sont principalement fondées, à ce que l'on m'escrit, en ce que (dit Monsr l'Evesque de Vaison (4) en sa letre de Rome) je parle des Papes comme des autres Evesques indiferement et j'use des termes dicitur, fertur, et traditions apostoliques, voire je blasme vigoureusement Eleutherius et

(1) Sur les motifs de ce voyage de Bosquet à Rome, v. Henry, *op. cit.*, p. 32 et seqq. Peiresc l'en détourna par une lettre « qui nous paraît un modèle de sagesse ». *Ibid.*, p. 34.

(2) Peiresc et l'évêque de Vaison. Cf. Henry, *loc. cit.*

(3) D'après les *Nouvelles de Rome*, par Dom Paul DENIS, Paris Picard, 1913, p. XCI, Nicola Riccardi fut maître du sacré palais apostolique de 1629 à 1639.

(4) Il y eut au XVIIe siècle trois Suarez évêques de Vaison : Joseph-Marie Suarez, secrétaire du cardinal François Barberini, évêque de Vaison en 1633, résida peu dans son diocèse, démissionna en 1666 pour n'avoir plus à quitter Rome où il mourut en 1677 ; il eut pour successeur son frère (1666-1671) et, après son frère, son neveu Louis Alphonse Suarez. On peut voir dans la *Biographie générale* de Firmin-Didot la liste des ouvrages du correspondant de Bosquet.

Victor (1). J'ay, pourtant, epluché ce petit commencement de livre, et n'y trouve rien qui puisse estre si vigoureusement censuré et qui me doive faire passer pour libertin à Rome, ainsi que l'on m'escrit. Cela a esté cause que j'ay arresté mon voyage, après lequel je souppire avec tant de désir, et que j'ay retiré ma plume de mon travail, que j'acheminois jusques au baptême de Clovis, pour vous en présenter un juste volume en la prochaine assemblée (2). Car je suis trop délicatement catholique pour me séparer de la communion de Rome pour quelque sujet que ce soit; et je ne vois point de raison jusques icy qui m'oblige à me sacrifier pour la défense de vos libertés, pour le soutien desquelles Aurelius s'est asservi inutilement (3). Vous me pardonerez Monseigneur, cette franchise, laquelle je me promets de vos graces, et permets à la confiance que j'ai en vous. L'on m'exhorte de Rome à adoucir un peu l'aigreur de mon style (4), à quoy il me souvient que vous m'avez

(1) Anno Christi XXXV. Lazarus et Maximinus cum Maria Magdalene et aliis, Massiliam ...appulisse *vulgo creduntur*.

Anno Christi XLIV. Petrus Romam venisse *dicitur*...

Ex his Gallias accepisse, *ferunt* Sixtum Remos, Savinianum Senonas, etc...

Anno Christi LXI. Paulus solutus vinculis, in Hispaniam fuisse *traditur*...

Anno Christi XCV. Clemens *Romanus Episcopus* in Gallias discipulos misisse *dicitur*.

Anno Christi CXXIII. Circa haec tempora vel paulo ante, *mitti potuerunt* in Gallias a Polycarpo discipuli.

Anno Christi CXLII. Episcopi in Gallias missi *dicuntur* a Sixto *Episcopo Romano*.

Anno Christi CLXVII [*Pius Episcopus Romanus*] secundam epistolam scripsisse *dicitur*. Le passage relatif aux papes Victor et Eleuthère, trop long pour être transcrit ici se trouve pp. 38-48.

(2) La seconde comme la première édition de *l'Histoire de l'Eglise Gallicane* se termine à la paix de l'Eglise.

(3) On connaît les avatars du fameux ouvrage de Saint-Cyran : paru par fragments en 1632 et 1633, l'Assemblée du Clergé de 1635 l'approuva et subventionna l'imprimeur ; celle de 1641 ordonna sa réimpression en un seul corps, d'où l'édition de 1642, *jussu et impensis cleri gallicani*. L'Assemblée de 1645 le fit également réimprimer : édition de 1646 avec la préface de Godeau, év. de Grasse. Mais les adversaires de Saint-Cyran obtinrent de Louis XIV la saisie de l'édition de 1642, l'Assemblée de 1655 condamna formellement l'*Aurelius* et MM. de Sainte-Marthe durent supprimer du *Gallia* l'éloge de Saint-Cyran.

(4) C'est dans les lignes suivantes sans doute que les censeurs romains sentirent une certaine « aigreur » de style : « Tantum in Gallia viguit... antiquitatis amor ut quaeque Ecclesia, vel Christi, vel Petri, quem primum à Christo agnoscebat, discipulos constanti animo sibi vindicaret. Qui apud primos Christianos veritatis amantes nullus, quo facto nescio in posterorum animos, non sine aliqua superstitionis macula irrepsit. Primos, si verum amamus, hujusmodi zelotas Monachos in Galliis habuimus. Illi simplici ac fervida, ideoque minus cauta, et saepe inconsulta religione, perculsi, ad illiciendas hominum mentes, et augustiori sanctorum nomine ad eorum cultum revocandas, illustres eorum titulos, primum sibi, dein credulae plebi persuasos, proposuerunt. Ex horum officina Martialis Lemovicensis Apostolatus, Ursini Bituricensis Discipulatus, Dionisii Parisiensy (*sic*) Areopagitica, Pauli Narbonensis Proconsularis dignitas, amborum Apostoli Pauli magisterium et aliis in Ecclesiis similia prodiere. Quibus quidem sano judicio et

exhorté, et que, moyennant cela, je serai le bien venu comme ils me témoignent le désirer. J'ay trouvé cette admonition civile, et si rien n'empesche mon dessein je propose à me dilater un peu et m'expliquer avec plus de liberté pour la locution, mais avec plus de retenue pour le sens et le jugement touchant les principes de nostre foi et de nos traditions. Je ne sai si vous en aprouverés la façon. C'est de proposer les raisons de part et d'autres, et en laisser le jugement au lecteur. Car de se retracter cruement, ainsi que les plus zelez de dela les monts ecrivent, c'est ce que je ne ferois jamais pour ne pas trahir ma conscience et mes sentimens, et pour n'avoir jamais esté en ce pays où les historiens ecclésiastiques jouissent des privilèges du pays de se pouvoir dédire quand il leur plait. Je n'ai point voulu encore parer tous ces coups de la délibération de vostre assemblée (1), tant pour ne point fere éclater une chose que mes amys de dela tachent à couvrir, que pour ne cometre point vostre autorité avec cele de Rome, et que j'ai creu que cela me seroit assez inutile pour le present hors que Nosseigneurs les Prelats voulussent apuier mon courage par leurs bienfaits, et au cas que lafaire eclatat se declarer mes protecteurs. Ce que néanmoins je ne crois pas estre necessaire. Que si vous jugez le contrere, je vous suplie le divulguer et le menager entre vos amis ainsi que vous trouverez bon. Car au cas que l'on m'oste l'esperance de poursuivre mon voyage en m'arrestant icy, ou que l'humeur de Rome me soit plus contrere que l'on ne m'escrit, ou que je ne doive point m'y fier, je pense qu'il importeroit et pour mon bien et mon honneur que Messeigneurs les Prélats le sceussent, et que cela les encourageat à me fere du bien, qui me doneroit plus de vigeur pour continuer mon ouvrage. Enfin, Monseigneur, je n'en ferai que ce que vous me commanderez. Car ce n'est qu'à dessein de recevoir vos commandemens et vos prudents avis que j'ay pris cete liberté de vous entretenir d'une affaire et si peu importante et si fort importune, laquele à cete raison je finis pour vous dire que mon Innocent (2) est

constanti animo Galli primùm Episcopi restitere. At ubi Ecclesiae Gallicanae parentibus, sanctissimis fidei praeconibus, detractis his spoliis injuriam fieri, mentibus ingenuis et probis persuasum est, paulatim error communi sensu consurgere, et tandem antiquitate sua contra veritatem praescribere. Exinde universae Ecclesiae tabulae antiquissimos et Apostolis coaetaneos Episcopos suos testatae sunt. » Bosquet explique ensuite comment les anciens monuments authentiques ont péri et il conclut : « Ecclesiae Gallicanae Historiam descripturus... fabulas et vanas genealogias relinquam ac converso ad certiora documenta stylo, non ab ipso diluculo, sed a nascente sole incipiam ». (Pp. 6-10). Ce passage reproduit, en partie seulement, par le P. Nicéron (t. XII, p. 172), figure aussi dans l'*Encyclopédie* au mot Narbonne. L'abbé Henry (*op. cit.*, p. 744) l'a donné d'après Nicéron. C'est d'ailleurs à Bayle (s. v. Bosquet) que l'un et l'autre empruntent textuellement les détails qu'ils donnent et en particulier la sortie contre « ceux qui ont intérêt à maintenir le mensonge ». L'*Encyclopédie* y ajoute une erreur quand elle parle de l'*Histoire de l'Eglise gallicane* DEPUIS *Constantin*.

(1) Bosquet veut sans doute parler de l'Assemblée du Clergé qui devait se tenir à Paris l'année suivante.

(2) L'ouvrage parut à Toulouse en 1635, *apud societatem Tolosanam*. Cf. Henry., *op. cit.*, pp. 749-753. Ajoutez à la note bibliographique : *Les regis-*

achevé et qu'il n'atend que l'epistre liminere pour metre mon ouvrage sous la protection de quelqu'un, laquele mes interests me font cercher et attendre de toutes parts. A cete fois il me faut servir à la coustume contre la raison et les maximes que j'avois délibéré d'observer, de ne présenter point mon nom à des personnes qui ne le conoissent point (1). J'attends à cet [effet] des nouvelles de Monseigneur de Narbonne pour former mon adresse suivant l'évenement de l'afaire qu'il a en main pour moi, de laquele j'ai ozé vous parler en ma précédente, parce que j'ai [su] que vous aviez daigné en découvrir vos sentimens à mon profit, dont je vous suis extremement obligé, et vous en remercie très humblement, comme de l'affection qu'il vous a pleu me témoigner par la vostre, vous asseurant que si ces hautes puissances qui sont au-dessus de tous nos services, sont obligées de se contenter par la nécessité de leur grandeur, de nos prieres et de nos remerciemens pour toute sorte de reconnoissance des grands biens qu'ils nous distribuent, vous devès, s'il vous plaît, pour toute ma gratitude, recevoir les vœux et les souhaits que je présente au ciel pour vostre prospérité et bon succez de vos affaires et ouir les prieres que je vous fais de me croire à jamais, Monseigneur,

Vostre très humble et très obéissant serviteur,

A Tolose, ce 21 may 1634 (2). BOSQUET.

La seconde édition de l'*Histoire de l'Eglise gallicane* passa à peu près sans encombre (3). L'imprimé porte la date de 1636, mais dès le 6 novembre 1635, l'Assemblée générale du Clergé eut à juger le manuscrit. « Mgr de Toulouse fut prié de le voir » et se chargea de répondre aux objections présentées par les évêques de Saint-Malo et d'Auxerre, à l'encontre des opinions de Bosquet sur saint Denis l'Aréopagite, sainte Madeleine, Lazare et saint Germain d'Auxerre. Enfin, le 4 janvier 1636, Montchal « fit rapport du livre et dit qu'il étoit très docte et très judicieux : la Compagnie en approuva le dessein et témoigna de vouloir contribuer aux frais de l'impression, mais il fut ordonné que le procès-verbal n'en seroit point chargé » (4). Avec quel intérêt ne lirait-on pas aujourd'hui le rapport de Montchal, enfoui peut-être encore dans quelque liasse ignorée des Archives du Clergé.

Bosquet venait du reste (13 décembre 1635) d'être l'objet d'une dis-

tres d'Innocent III, par Léopold Delisle (Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, janvier 1885).

(1) Les *Lettres d'Innocent III* sont dédiées au cardinal de Richelieu.

(2) Bib. nat. ms. fr. 2812, f. 216.

(3) Si nous avions à préciser ici la position prise par Bosquet dans la question si complexe de l'Evangélisation des Gaules, une comparaison minutieuse entre le texte des deux éditions s'imposerait, mais nous avons simplement voulu expliquer, en le publiant, un document qui nous a semblé intéressant.

(4) *Procès-verbaux des Assemblées du Clergé*, t. II, p. 828.

tinction qui consacrait sa réputation d'érudit. Toujours à l'instigation de son protecteur et ami, l'Archevêque de Toulouse, il avait été chargé officiellement par l'Assemblée « d'illustrer de Notes le Corps du Droit canon » (1). On sait que Bosquet ne tarda pas à devenir intendant de Guyenne et de Languedoc, puis successivement évêque de Lodève et de Montpellier C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer que les *Notes* n'aient jamais paru.

III

En même temps que « le Corps du Droit canon », les « Auteurs grecs qui ont écrit l'histoire ecclésiastique » avaient attiré l'attention de l'Assemblée de 1635. Montchal fit désigner Tarin pour « travailler à l'impression desdits historiens ». Dans quelle mesure ce dernier remplit-il sa mission? Nous n'avons point à le rechercher ici. Toujours est-il qu'en 1651, dans une lettre adressée à Montchal, Tarin parle bien de ses travaux sur le texte d'Origène et de saint Ephrem, mais aucunement d'Eusèbe ou des autres historiens grecs. Moréri et ses émules n'y font pas non plus la moindre allusion et passent également sous silence la mission dont Tarin fut chargé par l'Assemblée de 1635. Par contre, les détails qu'ils donnent sur « les manières douces et affables » de cet ancien recteur de l'Université de Paris qui fut aussi professeur d'éloquence grecque au Collège royal, cadrent assez bien avec la première partie de notre lettre. Le grave recteur venait, nous disent-ils, de temps en temps à Beaufort, en Anjou, lieu de sa naissance « à pied, chez son fermier et y mangeait avec simplicité et avec bonté chez ses parents quoique vignerons et quelquefois d'une condition moindre et il s'en retournait de même à Paris ».

Mais s'agissait-il des Jésuites, Tarin perdait « ses manières douces et affables ». Il fut activement mêlé en 1625 et 1626 aux discussions politico-théologiques soulevées par l'*Admonitio ad Regem...*, les *Quaestiones politicae* et le traité *de Haeresi...* du P. Santarelli (2). Avec sa fougue ordinaire, le P. Garasse a tracé du recteur de l'Université de Paris un portrait qui ne manque pas de relief : « le Recteur est un homme de néant, nommé Tarin, à demi géant, qui porte un visage de Ciclope et une voix de taureau, par laquelle il tonnoit contre nous effroyablement ; il est de fort bas lieu, fils d'un meunier de Rochefort en Anjou..., lequel sur le commencement du collège de la Flèche s'y

(1) *Ibid*, p. 836.
(2) Sur tous ces points voir *Recherches sur la Compagnie de Jésus du temps du P. Coton* par le P. J.-M. Prat, t. IV, p. 574 et seqq.

en vint en fort pauvre équipage tout pieds nuds... n'ayant autre chose qu'une chemise sur l'épaule et un bissac plein de noix et de pièces de pain. Il fut par compassion mis entre les ballieurs des classes du Collège ; de là il fut marmiton des pensionnaires, puis laquais de M. Baraut (1), à présent évêque de Bazas qui lui donna le moyen et le loisir de se pousser aux études..., etc. » (2). Tarin fit son chemin, et, au dire de l'abbé de Marolles, devint « l'un des plus savants hommes de nos jours..., parfaitement versé dans la langue grecque, dont il a traduit plusieurs livres qui ne sont pas encore imprimés ». D'après le même auteur, « en ce qui regarde le tour et les manières de la langue françoise..., cet excellent homme ne s'étoit pas fort étudié » (3). Sa lettre à Montchal n'est pas pour contredire cette dernière observation ; elle laisse en outre sentir qu'à vingt ans de distance, l'ancien Recteur n'avait pas perdu ses préjugés contre les ordres religieux. Né en 1586, Jean Tarin mourut en 1661 ou 1666.

Copie d'une lettre escrite par M. Tarin à M. de Montchal, Archevesque de Toulouse.

MONSEIGNEUR,

Ce n'est depuis peu que je me ressens prevenu des témoinages de vostre bienveillance. Celle qu'il vous a pleu écrire à Mons' Girard m'oblige non d'un, mais de plusieurs à la fois. Je les tiens comme je doibs, Monseigneur, à très grand honeur et obligation ; et ne le veux taire à l'avenir, comme je n'ai peu ni deu faire depuis que j'ai eu dans le bien de vostre veüe une plus proche conscience de vos vertus et doctrine si conforme à l'estime publique de tous les vertueux et savans de la Christienté. Je satisfai à ma conscience qui ne fis jamais étude de complaire et vous rends graces, Monseigneur, du soin que prend vostre bonté d'un toujours affligé père de VII enfans que lui a laissé depuis VII ans une tres bonne mere. Et me permetrès de vous dire que je tiens S. Ephrem pour le plus simple et ainsi le plus apostolic des Pères de ces temps là. Et pleurst à Dieu que tous les moines eussent été et fussent tirés sur ce modele. Ils seroient Chrèstiens de la vraie et anciene marque. Sa version est du mesme temps. Car on les tiroit de sa voix ou de sa main pour les traduire (et il n'ignoroit le Grec) et les lire es Eglises, de ces deux langues vulgaires, apres les lettres canonikes. Son charactere me semble au vrai tout dans la regle et evangelie. J'en ai, au

(1) Jean Jaubert de Barault.

(2) *Récit au vrai des persécutions soulevées contre les Pères de la Compagnie de Jésus dans la ville de Paris l'an 1624, 1625 et 1626*, p. 77. (T. III des *Documents inédits* publiés par le P. Carayon.)

(3) *Mémoires de Michel de Marolles*, III, 367-368 ; cf. I, 336 ; II, 228. (Edit. de 1755.)

lieu de corriger la version assès defectueuse, comme presque toutes, traduit nombre de pieces à la prière de feu Monsr Aubert mon ami (1), ainsi que j'ai fait tout ce qui s'est imprimé de nouveau en S. Cyrille, restituant souvent le texte par conjectures nécessaires, comme il est besoin en tous les anciens escrits. Ce qui m'en ha laissé un tel goust, je di, Monseigneur, de sa pureté, candeur, et christianisme, que j'en ai depuis fort zélé l'édition (2). Pour l'Origène, ce qu'en avoit ledit Sieur, je l'ai receu depuis quelque temps de ses exécuteurs testamentaires, qui sera pour faire avec les deux contre Celsus et son exposition tres breve et authentike sur S. Marc, que j'ay traduite depuis plus de XXV ans et la Philocalie au bout, deux justes volumes Grecs-Latins, qui seroient bientost prests (3), et on insereroit parmi ce qui est d'anciene version selon l'ordre des Ecritures. Je sai, Monseigneur, que vous estes le phare de cette navigation. Qui n'en suivra l'adresse perdra la droite route. Ce que je ne di tant devant vous que devant tous les doctes et intelligens avec le mesme sentiment et respect que je veux estre toute ma vie,

Monseigneur,

Vostre très bumble et très obéissant serviteur.

A Paris, ce XIV. mai 1651 (4). J. TARIN.

IV

La lettre suivante de N. Rigault (5) nous ramène à l'époque où Montchal n'était pas encore archevêque de Toulouse. En 1624, il se trouvait à Rome, « dans le train » sans doute de son ancien élève le cardinal de la Valette, qui remplissait alors une mission auprès du Saint-Siège (6). Montchal profitait de ce séjour en Italie pour acquérir des manuscrits. Le « garde de la Bibliothèque royale » l'en félicite et lui donne des nouvelles littéraires. Il est piquant d'apprendre ainsi pour-

(1) Cf. plus haut, p. 389, n. 2.

(2) Pour cette édition d'Ephrem entreprise par Aubert voir COMBEFIS. *Bibliotheca Patrum concionatoria I*, dans la notice sur ce saint : « Ea mente ac sensu dudum Galliae Clerus ad comitia generalia ex more congregatus, J. Auberto Collegii Laudunensis praeposito pro ipsius quo fungebatur eiusdem Cleri interpretis munere iusserat ut Ephraemi sanctissimi opera utraque lingua vulgaret. Coepta editio Vitreianis typis, nec ultra sexaginta folia producta, cum segnius agenti Auberto mors incidit, atque illius irritum conatum fecit. » La préface de Combefis est de mai 1662.

(3) Tarin avait publié le texte de la Philocalie, en 1618, à Paris. L'édition nouvelle qu'il projetait n'a point paru.

(4) Bib. nat, ms. fr. 2.812, f. 247.

(5) Nicolas Rigault, né à Paris en 1577, mort en 1653.

(6) « *Instructions données par le Roi au cardinal de la Valette envoyé à Rome pour le service de Sa Majesté.* Fontainebleau, 1623 ». Cité par le Vte de Noailles, *Le Cardinal de la Valette*, p. 100 et suiv. de la 2e édition. Cf. *Nouvelles de Rome*, par Dom Paul Denis, p. CXXIV, qui imprime par distraction : cardinal de Lalette.

quoi Rigault a demandé en Hollande, comme pour lui-même, le « Victorinus Aquitanus » que désirait Montchal. Ce dernier n'aimait pas moins les beaux livres que les bons manuscrits : aussi recevra-t-il les *Lettres du cardinal d'Ossat* « en grand papier, avec certaines feuilles de lieus retranchés au commun. » Quelques brèves allusions aux événements politiques, puis Rigault revient à ses livres et à ses travaux personnels, sur lesquels il fournit d'intéressants détails, avec une simplicité qui montre la cordialité de ses relations avec Montchal.

Copie d'une lettre escrite par M. Rigault à M. de Montchal, abbé de Saint-Amand. A Rome.

MONSIEUR,

Je croi que dans trois semaines ou un mois nous aurons nouvelles de Hollande pour le Victorinus Aquitanus (1). Je le fai demander comme en aiant afaire pour moi mesme. Car s'ils sçavoient que ce fut pour envoier en Italie, peut estre en feroient-ils difficulté sur ce que en la bibliothèque Vaticane on leur a refusé la permission de conferer le Procope, dont ils veulent faire une nouvelle edition. Je me resjoui de tant de bonnes pieces que vous avés recueuillies, encore que nous les aions presque toutes en la bibliothèque du Roi. Toutesfois en matière de mss. il est toujours très utile d'en avoir plusieurs exemplaires pour les conférences. Je vous ai retenu dès le commencement de l'édition une exemplaire des lettres de M^r^ le Cardinal d'Ossat (2), et du grand papier, avec certaines feuilles de lieus retranchés au commun Je vous remercie infiniment du soin que vous avez eu du T. Live de Sigonius (3) Encore qu'il fust relié, il ne laisseroit de servir, pourveu qu'il ne soit pas tant rogné que l'on ne le puisse bien relier une seconde fois. Il y a huit jours que Monsieur Guiet (4) est parti pour Lion. La chambre de justice pour la recherche des financiers fut bien installée par Monsieur le Chancelier (5). Monsieur le Président de Mesmes (6) y préside. Mais il me sied

(1) Victorinus Aquitanus, ou Victorius, auteur du Cycle pascal de 457 (*Cursus paschalis annorum 532 ad Hilarum archidiaconum ecclesiae Romanae*).

(2) La première édition des *Lettres du Cardinal d'Ossat* est antérieure au 27 juin 1624 (Lettre de Peiresc à Du Puy, I, p. 36) La même année parut une seconde édition, à Paris, chez Bouillerot. Cf. A. DEGERT, *Le Cardinal d'Ossat*, p. 363 et seqq.

(3) Les *Scholia in Titum Livium* de Sigonius ont paru en 1555.

(4) François Guyet, le philologue et poète latin, ancien précepteur du cardinal de la Valette, chez qui vraisemblablement il avait connu Montchal.

(5) Etienne d'Haligre, seigneur de la Rivière, garde des sceaux en janvier 1624, *chancelier* en octobre de la même année. Remet les sceaux en juin 1626. (Dom Paul DENIS, *op. cit.*, p. CXXI).

(6) Il y eut vers cette époque deux présidents de Mesmes, Henry sieur de Roissy, à qui précisément Bosquet dédia la première édition de l'*Histoire de*

mal de vous vouloir escrire des nouvelles de nostre court. Car vous n'en manqués et de plus certaines que je ne vous les pourrai mander. Je retourne donc à mes livres. Nous attendons ici dans cinq ou six jours l'édition des deux traittés nouveaux de Tertullian (1), avec les conférences des autres qui sont dans le mesme Ms. J'espère qu'à la fin nous engagerons Monsieur Saumaise à faire une édition du Pline (2); et par la délégation de ce débiteur très solvable, je pretend estre valablement deschargé de l'opinion que l'on a eu que j'avoi entrepris cet ouvrage. Ce que j'en ai fait n'a esté que pour une estude particulière. Vous sçavès que je suis trop paresseux et trop foible pour un si pesant labeur. A vostre retour j'auroy le bien de vous communiquer III livres d'histoire en langue latine, mais seulement de ce qui concerne les affaires de France depuis l'an CIↃIↃCVII où a fini Monsieur de Thou, non pour les faire voir au public, mais seulement aux amis intimes (3). Je vous supplie me conserver l'honneur de vostre bienveillance et me tenir à jamais, Monsieur,

Vostre très humble et affectionné serviteur.

De Paris, vigile de la Toussaint 1624. (4). N. RIGAULT.

Qu'il se trouve à Toulouse, à Paris ou à Rome, Montchal porte toujours le même intérêt aux travaux d'érudition, chercheur intrépide et savant annotateur des vieux textes classiques et chrétiens. Aussi ne saurait-on trop regretter la perte, ou l'égarement de ses papiers personnels. Les archives toulousaines, assez riches pour tout ce qui regarde l'administration du grand archevêque, paraissent, en effet, n'en renfermer aucun. Ses livres mêmes ont disparu de la région : jusqu'ici, du moins, je n'y ai retrouvé qu'un seul volume qui provienne d'une façon certaine de sa bibliothèque (5). L'ensemble fut-il compris

l'Eglise gallicane, cf. *sup.*, p. 390, n. 2, et Jean-Antoine de Mesmes d'Irreval qui fit partie de la Compagnie du Saint-Sacrement. Cf. ALLIER, *La Cabale des Dévôts*, pp. 39, 203, 222. Ils ont leurs *historiettes* dans TALLEMANT DES RÉAUX, t IV, p. 413 et suiv. de la troisième édition.

(1) Il s'agit sans doute de l'édition princeps des *Libri duo ad nationes*, ad exemplar Agobardi Lugdunensis episcopi cum notis, labore et studio Jacobi Gothofredi (Genève, Chouet) Ce manuscrit le plus ancien (IXe siècle) fut donné par l'éditeur à la Bibliothèque du roi (aujourd'hui *Paris. 1622*) et servit à Rigault pour son édition de Tertullien, ainsi que les variantes recueillies par Fulvio Orsini et que lui communiqua Montchal.

(2) Saumaise publia seulement en 1629, les « Plinianae exercitationes in Caii Julii Solini Polyhistor » (Paris, 2 in-folio).

(3) La continuation de l'Histoire de de Thou, par Rigault, comprend trois livres « ab anno 1607 ad annum 1610 ». Ils furent imprimés tous les trois ensemble pour la première fois dans l'édition de Londres, 1733, 7 vol. in-fol. Jusque-là il n'y avait qu'un des livres de Rigault d'imprimé. Cf LENGLET DU FRESNOY, *Méthode pour étudier l'histoire*, supplément, II, p. 162.

(4) Bibl. nat., Mss. fr. 2812. f. 210.

(5) A la Bibl. mun. de Toulouse 26061. Le titre marqué au dos du vol. porte COMPEND. HISTa GR. ARCHIEP. MALVASIÆ. Il s'agit, en effet, du

dans la vente faite par ses héritiers au surintendant Fouquet? S'il en est ainsi, nous n'aurons garde de l'oublier quand il s'agira de faire revivre un aspect intéressant de la physionomie de celui qui ne fut pas seulement un grand homme d'Eglise, mais encore un homme d'études et de vaste culture, un esprit largement ouvert à toutes les nobles curiosités, un des personnages les plus instruits de son temps.

Alphonse Auguste.

résumé en grec moderne de l'œuvre du métropolite Dorothée de Monembasie ou Malvasie, publié à Venise, en 1637, chez Jean-Pierre Pinelli, par Apostolos Tzigaras de Janina. C'est la deuxième édition. Legrand, *Bibliographie hellénique*, dix-septième siècle, t. I, n° 261, la décrit d'après l'exemplaire du British Museum (800. g. 4) et indique les différences qui la séparent de la première; cf. *ibid.*, n° 211. La plus curieuse est la présence du privilège en italien (1629) accordé par la république de Venise à Tzigara pour l'impression de l'ouvrage. Le système de délation qu'on a tant reproché au gouvernement vénitien s'y manifeste par l'attribution du tiers de l'amende au dénonciateur de toute contrefaçon. Les deux éditions sont déclarées également *rarissimes* par le savant bibliographe. L'exemplaire de la bibliothèque de Toulouse, relié en veau, tranches rouges, est frappé sur les plats aux armes de Montchal. L'ornement du dos est une molette entre chaque nervure. Les armes du prélat étaient « de gueules au chef d'or chargé de trois molettes d'eperon d'azur »; sa devise : « je l'ai gaignée ». Guigard, *Nouvel Armorial du Bibliophile*, I, p. 341, reproduit les deux fers dont usait Montchal pour marquer ses livres : dans l'un, l'écu est surmonté d'une simple croix sous le chapeau à dix glands, l'autre plus riche porte la couronne, la mitre et la crosse sous le chapeau à quinze glands. C'est le premier de ces fers qui a servi pour le vol. de la Bibl. de Toulouse.

LE DÉCRET DU CONCILE DE TRENTE

SUR LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL (VIIe SESSION)

(Suite [1])

CANON I. — C. — LE SEPTÉNAIRE

Les sacrements de la loi nouvelle ne sont pas *plura vel pauciora quam septem*.

La question du septénaire est intimement liée aux deux précédentes. Tant que le mot *sacramentum* n'était point devenu technique et réservé à certains rites, tant que sa définition n'était point formulée ou élucidée il n'était point possible d'exprimer d'une manière uniforme et absolue une numération acceptée par tous. Ici aussi, sous peine de graves erreurs historiques ou dogmatiques, il importe de distinguer la doctrine et son expression, l'état implicite et la profession explicite.

Dans la première phase qui s'étend jusqu'au XIIe siècle, on ne trouvera point d'énoncé formel du septénaire, pour les raisons indiquées plus haut. Bien plus il sera facile de cataloguer — et les protestants n'y ont point manqué — des formules où le nombre des *sacramenta* varie singulièrement. Tantôt, comme chez saint Augustin (*Contra Faustum* XIX n. 11 sq.; *Ep.* 54. 1) on se contentera d'opposer à la multiplicité des sacrements de l'ancienne loi, le petit nombre de ceux de la loi nouvelle, sans préciser davantage; tantôt avec saint Isidore de Séville (*Etym.* VI. c. 19 n. 39) on énumèrera quatre sacrements et encore les deux derniers sont-ils *panis et sanguis* c'est-à-dire un seul et même sacrement; tantôt même l'énumération comprendra des rites auxquels l'Eglise refuse le nom de sacrement au sens strict : lavement des pieds du Jeudi-Saint, sacrement des catéchumènes, consécration monastique ou sacre des princes. Tout cela n'a rien de surprenant et montre seulement qu'à cette époque, il faut s'attacher plus aux choses qu'aux mots et ne point prendre comme

(1) Voir le numéro précédent, p. 361.

expression de la vraie doctrine catholique telle assertion d'un écrivain isolé, eût-il l'autorité de saint Ambroise ou de saint Bernard, ni l'usage particulier d'une église. Il suffira de montrer la continuité de la tradition plus ou moins explicite donnant, au moins de fait, aux rites actuellement reconnus comme sacrements une signification spéciale équivalant à leur reconnaître à eux tous, pris chacun en particulier et à eux seuls les traits caractéristiques du sacrement de la loi nouvelle, symbole efficace de grâce. Il est naturel qu'on ait tout spécialement insisté sur les rites de l'initiation chrétienne et les trois sacrements qu'elle comporte, sacrements dont le caractère est évident, Baptême, Confirmation, Eucharistie. Il est non moins naturel que pour d'autres sacrements, au sujet desquels régnaient certaines incertitudes théoriques, l'expression scientifique ait été en retard sur la pratique de l'Eglise (1).

La seconde période va du douzième siècle au Concile de Trente. Elle comprend deux étapes : La première s'étend jusque vers le milieu du treizième siècle. On y relève les premières affirmations nettes du septénaire, concurremment avec d'autres énumérations trop courtes ou trop longues, héritées des siècles précédents. Hugues de S. Victor, qui, par ailleurs, a si bien mérité de la théologie sacramentaire, exerce sur ce point une influence fâcheuse, heureusement corrigée par la ferme doctrine de Lombard. Celui-ci n'a, il est vrai, que l'expression matérielle du septénaire : il énumère les sept sacrements, il ne dit pas qu'ils sont sept ou seulement sept, mais après lui on les compte facilement et le chiffre aussi bien que l'ordre auxquels il s'est arrêté sont bientôt adoptés. Il n'est point d'ailleurs le premier à énumérer les sept sacrements. De nos jours, on a mis en lumière un certain nombre de textes antérieurs à ses *Sentences*, sans qu'il soit possible encore de dire qui le premier a compté les sept sacrements. Un moment revendiquée pour Raoul Ardent que l'on faisait vivre à la fin du onzième siècle (Grabmann), cette gloire lui a été disputée par ceux qui retardent son existence jusqu'aux dernières années du douzième (Gillmann, J. de Ghellinck...) Ainsi encore l'attestation du septénaire dans Grégoire de Bergame ou Jean de Garlande serait due à une interpolation. Elle est déniée à Othon de Bamberg, d'une manière assez arbitraire et qui frise le cercle vicieux. En tout cas, les *Sententiae divinitatis* antérieures à Pierre Lombard le présentent déjà. Mais il serait puéril de nier que la vogue du livre des

(1) On remarquera qu'à l'exception du baptême, intimement lié à la profession de foi, les Sacrements et en général les rites chrétiens ne sont point mentionnés dans les formules ou *credos* anciens : on limitait alors le sens de dogme à l'expression des vérités concernant les mystères : théologie et sotériologie avec leurs annexes. Le culte était directement objet de pratique, indirectement seulement de croyance.

Sentences ait été la cause principale de sa diffusion et explique sa prompte acceptation par les canonistes de la fin du douzième siècle et les théologiens postérieurs.

La seconde étape, du treizième siècle au Concile de Trente, est celle de la paisible possession dans l'affirmation unanime du septénaire. Elle intéresse surtout par les essais de justification rationnelle alors tentés. On ne prouve guère le dogme par voie de tradition : S. Thomas ne cite Denys l'aréopagite qu'à titre d'objection. On en démontre uniquement les convenances et avec une telle apparence de rigueur qu'il est parfois difficile d'échapper à l'impression que ces raisons n'impliquent pas seulement chez ceux qui les allèguent une idée de convenance, laissant au Christ toute latitude dans l'institution, mais une vraie nécessité à laquelle l'essence des choses le soumettait (1). Ces raisons sont de diverses sortes et entraînent différents essais de classification des sacrements dont il sera question au canon 3. Les unes justifient le septénaire en tant que les sacrements sont des remèdes, opposés aux trois péchés : originel, mortel, véniel et à leurs quatre châtiments : affaiblissement de la raison, de la volonté, de l'appétit irascible et du concupiscible. D'autres se fondent sur les sept vertus que les sacrements nous appliquent trois théologales et quatre cardinales. S. Bonaventure rattache encore leur action médicative à la communication de la grâce septiforme qui chasse la maladie, introduit la santé et la maintient. Dans la *Somme*, S. Thomas ajoute à ces considérations qu'il signalait au Commentaire des *Sentences*, les belles analogies tirées de la vie organique et sociale, analogies que s'appropria le *Décret aux Arméniens* et qui resteront l'argument de convenance classique entre tous. Enfin on a recours aussi, mais c'est un rôle tardif et accessoire, au symbolisme du nombre sept. Durand semble l'avoir développé le premier, encore est-ce dans le préambule quelque peu oratoire de son Commentaire sur le quatrième livre des *Sentences* (2). Quand il traite directement la question, il signale avant tout l'autorité de l'Eglise et celle du maître des *Sentences* et reproduit l'enseignement de S. Thomas.

Pendant la même période, un certain nombre de documents ecclésiastiques se font l'écho de la même doctrine sur le septénaire. La plupart des hérétiques d'alors Vaudois, Cathares, Albigeois, Apostoliques, Flagellants, Wiclefistes le nient plus ou moins directement et sont en cela précurseurs de Luther. Les définitions portées contre eux se font de plus en plus précises. La décrétale *Ad abolendum* pose le

(1) Cf. la formule : *utrum sacramenta debeant esse septem*, par laquelle la question est introduite avec réponse affirmative.

(2) Les sacrements y sont comparés aux sept planètes, aux sept étoiles de l'Apocalypse, aux sept cornes de l'Agneau et à ses sept yeux, aux sept sceaux.

principe général. Il ne faut point en cette matière (sur l'Eucharistie, le baptême, la confession, le mariage *vel reliquis ecclesiasticis sacramentis*) *aliter sentire aut docere... quam sacrosancta Romana Ecclesia praedicat et observat*. La profession de foi imposée aux Vaudois par le Pape Innocent III contient en fait dans la doctrine qui suit le *Credo*, les sept sacrements ; plus directement expressive est celle que prononce à Lyon, en 1274, Michel Paléologue. En 1418, Martin V condamne Jean Huss reprochant aux mauvais prêtres : *sicut filii infideles sentiunt infideliter de septem sacramentis Ecclesiae*. Enfin le Décret *ad Armenos*, longtemps regardé comme une définition du Concile de Florence et pour cela couramment cité sous son nom dans les discussions par les théologiens et les Pères de Trente (1) reprend à propos des sept sacrements les considérations de S. Thomas et donne sur chacun d'eux des explications détaillées. C'est le document le plus important sur cette matière avant les définitions tridentines. Tous ces arguments — arguments de tradition, arguments de convenance — sont repris au Concile de Trente ; d'autres viennent les renforcer selon le vœu des légats. On cite des textes scripturaires, patristiques, canoniques, on insiste sur la coutume de l'Eglise et la force de la tradition : rien de plus facile que de tirer des votes émis sur ce sujet une démonstration très nourrie du septénaire (2).

On préludait ainsi au changement considérable qui allait se produire dans l'attitude des théologiens à ce sujet. En présence des arguments d'ordre historique mis en avant par les réformateurs pour justifier leurs négations du septénaire (3), les arguments de convenance restaient sans grande force. Ils passèrent au second plan. Chez Bellarmin et Grégoire de Valentia l'argumentation positive joue le rôle principal et fixe pour l'essentiel les cadres utilisés encore aujourd'hui :

(1) Notre collaborateur, le P. J. de GUIBERT, professeur de théologie au Scolasticat d'Enghien, publiera prochainement — si les circonstances le permettent — une étude approfondie de ce décret et de ses sources.

(2) Il y a : 1) l'argument scripturaire : textes de saint Marc, saint Mathieu, saint Jacques, les *Actes*, etc., 2) les textes conciliaires : Carthage Constance, Florence surtout ; 3) les textes canoniques : *Ab abolendum*, avec la glose *in prooemium decreti* ; 4) les textes patristiques : Denys l'Aréopagite, saint Augustin (le plus cité) ; 5 l'autorité des théologiens : Hugues, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas ; 6) la tradition apostolique ; 7) la coutume unanime de l'Eglise universelle ; 8) les convenances du nombre sept, figures diverses empruntées à l'Ecriture et aux sciences. Enfin on ne néglige pas de réfuter les erreurs de numération en excluant l'eau bénite, la bénédiction épiscopale, etc.

(3) On sait combien ils ont varié sur ce point, d'accord seulement sur la négation du nombre sept et admettant tantôt quatre, tantôt trois, tantôt deux, tantôt un seul sacrement, auxquels d'ailleurs ils déniaient toute efficacité intrinsèque.

témoignages équivalents ou implicites, témoignages explicites. Estius qui, à la suite de Bellarmin, invoque le témoignage des Eglises orientales, lors des négociations avec les luthériens au seizième siècle, va même jusqu'à omettre les preuves de convenance *quia non omnino certam continent probationem*. A l'objection tirée du silence des Pères, il répond qu'ils ne furent pas *admodum sollicitos* sur ce sujet. L'essentiel est que l'on trouve chez eux affirmées les réalités *ex quibus necessario numerus ipse concluditur*. Gilles De Coninck à son tour déclare que le septénaire est un fait dont la seule raison est la volonté du Christ instituteur des sacrements, fait connu en partie par l'Ecriture, en partie par la tradition et la définition de l'Eglise. On trouve d'ailleurs déjà chez lui l'argument qui dispensa bien des auteurs postérieurs d'une démonstration historique proprement dite : on ne peut fixer nulle part le début de la croyance au septénaire ; donc, il remonte explicitement aux Apôtres et par eux au Christ. Tanner insiste lui aussi sur l'autorité de l'Eglise capitale en toute cette matière des sacrements, puisque sans elle on ne pourrait savoir avec précision ce qui constitue l'essence physique par exemple du Baptême et de l'Eucharistie. Non moins remarquable est l'attitude du scotiste Poncius : Il suffit, dit-il, que l'Eglise ait toujours reconnu que chacun des sept sacrements auxquels nous réservons ce nom avait le pouvoir de conférer une grâce propre et que ce pouvoir ait été refusé aux autres rites. Les arguments de convenance sont impuissants à fournir une preuve suffisante, car ils vaudraient pour la loi naturelle et pour la loi écrite, et d'autre part un seul sacrement pourrait remplir le rôle de tous. Tout dépend donc exclusivement de la volonté divine. Ainsi s'exprime aussi le P. de Rhodes : Le septénaire dépend uniquement de la volonté du Christ. Au contraire, Esparza proteste avec véhémence contre les théologiens qui *flocci faciunt* les arguments de convenance. Ce sont des *leviores theologi*, dont l'erreur provient de ce qu'ils nient l'optimisme relatif qu'il faut nécessairement reconnaître en Dieu (1).

Mais c'est là une voix isolée. La part prépondérante continue à être donnée très justement à la démonstration positive. On insiste de plus en plus sur l'accord des Eglises, souligné maintenant par les protestations auxquelles ont donné lieu, en Orient, les entreprises de Cyrille Lucar. Vers la même époque, l'argument tiré de l'arcane,

(1) Bellarmin, *De Sacramentis* II, c. 28-27 ; Greg. de Valentia, *De rebus controversis*... I. *De numero sacram.*, sept chapitres ; partiellement dans son commentaire de la *Somme*, Disp. III, q. VI, p. 2 ; Estius IV, Sent d. I n° 13 ; De Coninck, III, q. 65 ; Tanner Disp. III, de Sacramentis in genere q. 2, dub. 3 ; Poncius Disp. 41, q. ultima ; de Rhodes, d. I q. I, s. 2, § III ; Esparza, l. X, q. 35.

mis en vogue par les dissertations de Schelstrate, devient classique (1). On peut voir chez Berti (2) avec quel luxe de détails tous ces arguments étaient présentés à la fin du dix-huitième siècle et quel souci de briser entre les mains des protestants les arguments d'ordre historique qu'ils n'ont cessé d'objecter à la définition du septénaire.

Celle-ci avait suscité chez les théologiens catholiques une controverse secondaire dont il convient de dire un mot sans y insister. Quand le Concile de Trente a défini qu'il y a sept sacrements vise-t-il sept *species* ou seulement sept *genera*? La question se posait à propos de l'ordre en particulier: ne formait-il qu'un seul sacrement ou sous ce nom générique fallait-il reconnaître plusieurs sacrements distincts? La question fut diversement résolue, mais toujours regardée comme secondaire, impliquant plutôt une question de terminologie que de fond. Pourtant Esparza proteste ici encore contre Tanner qui n'y a vu qu'une question de mots. Avant lui, Maeratius avait donné toute son attention à ce problème et conclu qu'à Trente on avait défini non point sept *species*, mais sept sacrements *lato sensu* (3).

Pour en revenir à la démonstration historique, le rapide exposé fait ci-dessus montre combien est solide et traditionnelle la position des théologiens d'aujourd'hui qui s'attachent à résoudre le problème par l'application des théories newmaniennes sur l'explicitation du dogme. On en recueille les éléments dans les meilleurs auteurs du passé, ceux que les nécessités quotidiennes de la controverse avec les protestants avaient avertis des difficultés du problème et des besoins impérieux d'une solution.

Assurément tout n'est pas également solide dans leur argumentation, et l'érudition ecclésiastique, sur ce point comme sur d'autres, a fait plus d'un progrès. L'argument, d'ailleurs tardif, tiré de l'arcane est assurément fragile. Au contraire, celui des Eglises orientales contre lequel s'acharnent les protestants d'aujourd'hui et que Kattenbusch, par exemple, s'efforce de réduire à rien ou même de retourner contre nous, garde sa solidité si on n'en exagère point la force probante et si on le traite d'après les mêmes méthodes que les textes de nos Pères occidentaux. Il n'est pas permis de nier une influence de la scolastique sur les formulaires adoptés par l'Eglise grecque au XVIIe siècle, mais l'adoption même de ces formulaires et les protestations antérieures du patriarche Jérémie à l'adresse des luthériens de Tubingue ne s'expliqueraient pas s'il n'y avait point eu la conscience

(1) Saint Thomas l'avait utilisé en passant : IV. Sent. d. 7 q. 1 a. 1. ad primum : formae sacramentales et alia quae in sacramentis exiguntur occultanda erant in primitiva Ecclesia propter irrisiones gentilium, ut Dionysius dicit.
(2) De theologicis disciplinis, t. III, l. 30, c. 5.
(3) Esparza, l. X, q. 35; Maeratius, disp. 10, n. A. IV sq.

très nette que la foi traditionnelle de l'Eglise orientale n'était compatible qu'avec le septénaire. La systématisation latine, dont l'influence est déjà sensible sur Cabasilas et Syméon, a simplement aidé à s'en rendre plus pleinement compte. Et c'est là l'essentiel. Qu'au reste, en pratique, là comme chez nous au début du Moyen-Age, il y ait eu des énumérations incomplètes ou des tâtonnements, en l'absence d'une définition explicite de la croyance pratique de l'Eglise d'Orient, cela n'a rien que de naturel et cela n'infirme nullement la valeur de la preuve.

Mais l'on se rend compte aussi que l'argument de prescription ne saurait être présenté d'une manière aussi simple que cela a lieu dans certains manuels. La seule position tenable dans ce domaine des arguments positifs est l'application au dogme du septénaire des principes utilisés pour les définitions plus récentes : l'Immaculée-Conception ou l'Infaillibilité pontificale. Le dogme a existé d'abord à l'état de révélation implicite manifestée par la croyance pratique de l'Eglise. L'explicitation n'a été possible que lorsque chacun des éléments qu'elle impliquait a été pleinement élucidé. L'affirmation du septénaire ne pouvait se produire explicite qu'à un moment où la notion de sacrement strict était arrêtée, où l'usage du mot *sacramentum* au sens technique commençait à s'imposer avec quelque force. Elle supposait mené à bon terme le double travail qui se poursuivait parallèlement : d'une part, dégager les caractères distinctifs du sacrement; d'autre part, entre les nombreux rites utilisés par l'Eglise, reconnaître ceux qui seuls possédaient ces caractères distinctifs. On a vu que, bien avant la définition de Trente qui le consacrait, dès le milieu du XIIe siècle, ce travail était achevé.

D. — L'Institution des sacrements par Jésus-Christ.

Il été dit plus haut comment s'est posée devant le concile, accidentellement, à l'occasion d'une demande formulée par le frère mineur Richard du Mans, la question de l'institution des sacrements par le Christ.

Comme pour la plupart des thèses de la théologie sacramentaire, c'est à saint Augustin que se rattache la spéculation scolastique. Il met en relief la nécessité pour toute religion d'avoir ses *sacramenta*, signes visibles par lesquels est rendu sensible le sentiment qu'elle entend exprimer; il oppose les sacrements de la loi nouvelle, ceux qui nous viennent de Jésus-Christ, peu nombreux mais durables et efficaces, à ceux de la loi ancienne, institués par l'intermédiaire de Moïse et qui, pour répondre à leur but, devaient être nombreux, mais n'étaient que l'ombre des réalités futures. Ces idées restent classiques

jusqu'au XIIe siècle. Abélard n'y ajoute rien : il se contente de faire remarquer que la substitution des sacrements nouveaux aux anciens était la conséquence nécessaire de l'avènement du nouveau roi (1). Avec Hugues de Saint-Victor, au contraire, la question de l'institution prend une ampleur inattendue. Elle devient un élément essentiel de la définition même du sacrement : *ex institutione significans*. C'est elle, en effet, qui établit la relation définitive entre le signe et la grâce symbolisée. Par cette « disposition » qu'ajoute le Sauveur, l'œuvre du Créateur produisant l'élément sensible est complétée, il ne faudra plus que l'intervention du ministre formulant la bénédiction sur cet élément devenu signe pour que le sacrement soit pleinement constitué. L'eau, par sa nature même, est apte à représenter la grâce du Saint-Esprit, puisque, comme celle-ci le fait pour les âmes, elle lave et purifie les corps, mais il a fallu l'institution expresse du Sauveur pour que l'aptitude se transforme en réalité et que l'eau baptismale signifie en vérité la grâce. Longuement Hugues de Saint-Victor explique les raisons d'être de cette institution des sacrements et son économie dans l'ordonnance générale du salut. Il ne fait guère, d'ailleurs, que développer dans cette dernière partie les idées résumées plus haut. Ainsi est attribuée au signe l'*auctoritas* qu'il ne peut avoir par nature (2). Jusqu'au XIIIe siècle, il ne semble pas qu'il y ait à signaler rien de bien nouveau. Pierre Lombard se contente d'écrire : *sacramentorum remedia Deus instituit* et de signaler avec Hugues que les sacrements tirent toute leur efficacité de la passion du Sauveur (3). Guillaume d'Auxerre n'offre rien de particulier, sauf qu'après Pierre Lombard il pose lui aussi la question du temps où les sacrements furent donnés, et que pour l'extrême-onction il attribue aux apôtres la décision qui fait du prêtre le seul ministre légitime (4). Il semble que ce soit Alexandre de Halès qui, le premier, pose expressément la question telle que nous la discutons aujourd'hui : *an omnia sacramenta evangelica a Christo institutionem habuerint?* L'étude détaillée de ses assertions à ce sujet ainsi que de celles de son disciple saint Bonaventure et de son contradicteur saint Thomas est tout à fait instructive (5). Les trois textes se tiennent étroitement, se corrigent et se complètent ou s'opposent d'une manière pour ainsi dire tangible. Mais avant d'aborder avec quelque

(1) Cf. *Epitome theol. christ.*, 28, P. L. 178, 1738 BC.
(2) *De Sacramentis*, I, p. 9, P. L. 176, 317 sq.
(3) IV Sent. disp. I.
(4) *Summa aurea*, IV, pr. f.
(5) Alex. de Ales *Summa* IV par. q. I m. 3; q. 5, m. 2. Cf. q. 5 m. 3. q. 9. m. 1; saint Bonaventure IV, dist. 2, a. 1. q. 2; cf. d. 7, a. I, q. I; d. 23, a. I, q. 2; *Breviloquium*, p. IV, c. 4; saint Thomas, IV dist. 2, q. I, a. 4; d. 7, q. I, a. I; d. 23, q. I, a. I; III, q. 64 et 72, a. 1; — Albert le Grand, IV dist. 7, a. 2 et 23, a. 13.

détail ce développement nouveau de la théologie sacramentaire, il faut signaler deux causes qui compliqueront singulièrement le problème et entretiendront, par suite, les divergences de vues que les récentes acquisitions de la théologie sur l'origine et l'histoire des sacrements ne feront que fortifier: D'une part, on ne se préoccupe pas assez de définir les termes employés, on oublie trop souvent d'expliquer ce qu'il faut entendre à proprement parler par *instituere* ou par les termes théologiquement apparentés : *initiare, insinuare, promulgare*. D'autre part, l'introduction de la théorie hylémorphique qui date de ce même temps et vise à intégrer la définition de l'essence du sacrement, tout en ayant l'avantage apparent de distribuer beaucoup de clarté sur cette matière, la complique encore par les controverses suscitées sur les rapports entre l'institution du sacrement et la fixation de sa matière et de sa forme, controverses qu'aviveront les changements constatés au cours des siècles dans leur détermination. Il ne faudra donc pas s'étonner de constater au point de départ des discussions sur l'institution des sacrements une liberté d'appréciation et des incertitudes de langage dont certains exposés modernes ne donnent pas suffisamment l'idée.

Il ne semble pas que l'on ait sérieusement étudié jusqu'ici et directement sur les textes la théorie d'Alexandre de Hales. M. Van der Heeren le remarquait avec raison, dans un compte-rendu de l'ouvrage de M. Pourrat, où il a écrit sur ce sujet quelques pages bien informées (1). Alexandre, à qui l'on doit sans doute le premier essai d'un *De Sacramentis in genere*, d'une ampleur qui n'a guère laissé de question à poser, expose *ex professo* sa théorie dans un chapitre *de institutione sacramentorum*, qui comprend quatre subdivisions : *de necessitate, de obligatione, de tempore, de auctore institutionis*. A propos de la nécessité, il distingue deux sens du mot institution, un sens technique (*proprie*) et un sens vulgaire (*communiter*), le premier comportant un précepte formel de Dieu, le second une inspiration secrète. En ce second sens, l'institution est nécessaire pour tout sacrement, sous n'importe quelle loi, même pour le temps de la loi naturelle car seule elle peut établir entre le signe et la grâce le rapport nécessaire pour donner au sacrement une signification précise. On a un exemple du premier dans l'institution du baptême et de la circoncision, celle-ci étant obligatoire, même avant la loi écrite. Quant au temps, en vertu des principes précédents, si l'on prend institution au sens propre et non au sens vulgaire, la définition de Hugues (*ex institutione significans*) ne peut convenir en dehors de la circoncision qu'aux sacrements de la nouvelle loi. Il est intéressant de noter, à ce propos, qu'au sujet de la pénitence il oppose son insti-

(1) *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VIII, 1907, p. 797-803.

tution manifeste à l'institution implicite (*implicite institutum*), déjà accomplie par la parole : *in quacumque die ex eo comederis, morte morieris*, la mort devant s'entendre soit de la pénitence, soit du châtiment (*mors paenitentiae vel mors poenae*) Par là-même, Alexandre rejoint, à travers six siècles, la plus récente théorie sur l'institution. Il conclut qu'à la différence des lois écrites où les sacrements étaient institués *manifeste*, sous la loi naturelle l'institution avait lieu *occulte*, dans un cas *per promulgationem*, dans l'autre *per institutionem*.

Reste la question d'*auteur*. La théorie d'Alexandre est destinée à une brillante fortune et sera pour le principe unanimement acceptée. Il faut distinguer la part de Dieu et la part de l'homme; l'*auctoritas* qui appartient à Dieu seul, le *ministerium* réservé à l'homme. Les sacrements viendront exclusivement de Dieu pour l'*auctoritas* ; ils pourront venir de l'homme mais ce sera non moins exclusivement pour le seul *ministerium*, c'est-à-dire pour la manifestation. Le sacrement devra toute sa valeur à Dieu qui l'institue mais Dieu peut se servir du ministère de l'homme pour promulguer l'existence de cette création surnaturelle. Tel est le rôle purement ministériel de Moyse et des apôtres.

En ce sens seulement on peut attribuer à ces derniers l'institution de la confirmation (*Act.* VII) et à S. Jacques celle de l'extrême-onction (*Ep. Jac. c. ult.*). Mais le Christ, quel est son rôle? Puisqu'il est homme-Dieu, il instituera à la fois de ces deux manières, *auctoritate* en tant que Dieu, *ministerio* en tant qu'homme. Mais en vertu de l'union intime des deux natures, son ministère sera d'un tout autre ordre que celui des apôtres, celui du Christ sera plutôt *quasi subauctoritatis*, reflètera quelque chose de l'autorité provenant de la nature divine ; celui des apôtres sera *purum ministerium*. Ils n'ont aucune part active dans l'institution, aucune initiative, ils agissent *ut ministri assumpto officio ministerii a Christo auctore*. L'œuvre qu'ils accomplissent n'est que l'exécution des ordres de Jésus-Christ. On voit, dès lors, en quel sens très restreint on pourra parler d'institution des sacrements par les apôtres. C'est la doctrine appliquée expressément quelques pages plus loin (1) lorsque Halès étudie *ex professo* l'institution des sacrements de la nouvelle Loi. Un premier chapitre est consacré explicitement à la question : *an omnia sacramenta evangelica a Christo institutionem habuerint?* L'essentiel de la réponse est ainsi formulé : *Per Christum vel per apostolos auctoritate ipsius et doctrina*. Tout en mentionnant, à propos de la confirmation, l'imposition des mains par Jésus aux enfants et pour l'extrême-onction l'onction faite sur les malades pendant la mission évangélique, il accepte lui une autre explication, l'institution du dernier de ces sacrements par S. Jacques et du pre-

(1) Q. 5 m. 2. a. 1.

mier par les apôtres, après la Pentecôte, en vertu d'une *dispensatio*. Il est vrai que là même il n'attribue directement et personnellement au Christ que l'institution du Baptême et de l'Eucharistie; les trois autres sacrements, qui préexistaient, ont seulement été améliorés par lui. L'article quatrième explique *multiplici congruentia* pourquoi il convenait que cette institution des divers sacrements eût lieu ainsi par étapes.

Cette doctrine reçoit pleine confirmation du chapitre où Alexandre traite *de essentialitate sacramentorum novae legis* (1). L'essence du sacrement exige que l'on traite *de materia, de forma, de sufficientia, de significatione et de causalitate*. A propos de la forme Alexandre pose ce problème dont l'énoncé est bien caractéristique : *an omnia evangelica formam habeant institutam a domino*. Il distingue deux sens du mot *forma* : ce qui donne au sacrement l'*esse* (et alors naturellement tout sacrement a la sienne) et la *forma verborum qua fit sanctificatio* : celle-ci n'est point déterminée pour chacun des sept sacrements mais seulement pour quatre (qui appartiennent en propre à la nouvelle loi) : leur forme est déterminée *a domino vel ecclesia*. Mais il reste à voir pour chacun si cette *forma verborum* détermine l'*esse sacramenti*, se confond en d'autres termes avec la *forma* au premier sens, question qu'il se propose d'examiner à propos de chaque sacrement en particulier. C'est, d'ailleurs, une caractéristique du Nouveau Testament que la forme de sanctification consiste *in verbis*, quoique certaines formes employées pour les sacrements ne concernent que la solennité et non la substance. La raison donnée est remarquable et achève de préciser la pensée d'Alexandre : *quia Verbum incarnatum per quod sacramenta habent virtutem in lege nova innotuit et ab eo proprie habent institutionem et sanctificationem*. Mais le Christ cependant n'en a institué que deux *secundum suam formam* : le Baptême et l'Eucharistie, quoique toute sanctification provenant des sacrements soit son œuvre. C'est à cause de leur importance particulière pour l'union à l'Eglise dans la foi et la charité : *Ratione ergo huius principalitatis, forma verborum a Domino Jesu Christo per seipsum insinuatur. Propter quod convenienter haec instituta sunt a Christo per seipsum, formam vero in aliis quae non ita videntur esse principalia per ministros ecclesiae voluit ordinari*.

L'ensemble de ces idées se rapproche, on le voit, assez nettement de l'opinion moderne, dite de l'institution immédiate *in genere*, où M. Van der Heeren a signalé avec raison « une malheureuse transformation terminologique d'une doctrine existante ». On voit en quel sens on peut et on doit parler d'institution de tous les sacrements par le Christ, tout en admettant qu'ils n'ont eu pleinement leur *forma*, c'est-

(1) Q. 5 m. 3.

à-dire leur *esse sacramenti* que lorsque la *forma verborum* fut définitivement fixée pour certains par l'Eglise selon le pouvoir reçu du Christ et sous son inspiration.

L'application de cette théorie n'est faite en ce qui nous reste du IVe livre de la Somme qu'à la Confirmation. La doctrine est substantiellement la même, bien que, sur l'origine du sacrement, Alexandre de Halès expose maintenant une opinion historique qui ne paraît point pouvoir s'harmoniser avec celle qu'il avait semblé adopter plus haut : Ni Notre-Seigneur, ni les apôtres n'ont usé du *sacramentum*, quoi qu'en disent certains. En effet, l'imposition des mains sur les enfants dont parle S. Mathieu (c. 19) ne touche ni à la matière ni à la forme de ce sacrement; de même celle dont usaient les apôtres : elle n'était accompagnée ni de l'onction, ni de la formule. Donc au sens strict du mot *sacramentum*, ni les apôtres ni le Seigneur n'ont institué ou administré la confirmation. Les apôtres ont été confirmés par le Saint-Esprit sans l'intermédiaire du sacrement, et eux-mêmes ont donné le Saint-Esprit sans recourir à ce rite. Mais quand ces bases de l'Eglise disparurent, *par l'inspiration de l'Esprit-Saint*, ce sacrement fut institué au Concile de Meaux en ce qui concerne la forme des paroles et la matière et l'Esprit-Saint lui donna la puissance sanctificatrice. La grâce qu'il contient était donnée par Notre-Seigneur indépendamment, car l'auteur de la grâce n'est point lié aux sacrements; les apôtres confirmaient par l'imposition des mains et non par le sacrement. A une dernière objection sur l'institution, œuvre nécessaire du législateur, Halès répond par la distinction suivante : pour la loi nouvelle il y a des sacrements institués par l'auteur et le législateur, le Christ, d'autres par les serviteurs de la loi, c'est-à-dire les apôtres et leurs successeurs les Pontifes, mais *par l'inspiration et la coopération de l'auteur de la loi* ainsi la confirmation. Mais, ajoute-t-il, on parlera de cela ailleurs plus abondamment. Il n'indique point où et l'on sait que la Somme d'Alexandre est restée inachevée. Il manque, en particulier, le traité sur l'Extrême-Onction. On a coutume d'identifier le Concile de Meaux avec celui du IXe siècle. Cela ne paraît pas s'imposer.

Quoi qu'il en soit, il importe de signaler les raisons qui portent Alexandre à embrasser le sentiment suivi. Elles se ramènent à deux, mentionnées dans le *contra*, et, par le souci qu'elles témoignent des données historiques, caractérisent bien son école : les sacrements directement institués par le Sauveur ont leur élément nettement déterminé soit *voce expressa* : le baptême, soit *evidentia facti* : l'eucharistie. Or, on ne lit rien de pareil pour la matière de la confirmation. Leur formule est aussi partout la même, unique; mais selon les coutumes des diverses églises, la forme de la confirmation varie, comme en témoignent deux formules qu'il cite, différentes d'ailleurs de l'actuelle.

Saint Bonaventure a emprunté sa doctrine (et partiellement son exposé) à Alexandre de Halès. Il l'a cependant précisée et appuyée d'arguments nouveaux. Quelques mots sur ce sujet sont à relever dans les distinctions 2, 7, 17, 26; l'exposé *ex professo* est fait à propos de l'extrême-onction. Pierre Lombard y prêtait par le texte — non signalé dans la liste de ses opinions singulières et, par suite, nullement considéré comme étrange — où il admet que ce sacrement a été institué par les apôtres (dist. 23). On y retrouve la distinction des trois classes de sacrements dans la loi nouvelle. Ce qui caractérise les *propriissime*, qui ne sont point figurés dans l'ancienne loi, c'est de signifier avec une certaine abondance la grâce qui ne devait être donnée qu'après l'Ascension. Le Sauveur ne les a donc pas institués à proprement parler, mais les a *insinués*, les apôtres ont été ses ministres *in promulgando*, toute l'autorité venant de Dieu et du Christ. S'il les avait institués lui-même, le témoignage des apôtres à ce sujet serait plus explicite. Les actes dont parle l'Evangile avaient pour raison d'être non la communication de la grâce, mais la guérison corporelle (1). En somme, l'œuvre du Christ se réduit dans ce cas à *innuere*, *insinuare* (par la promesse), *initiare*. Pour la confirmation les apôtres ont donné la *res* sans le *sacramentum*, elle a été instituée par l'Eglise après leur mort (aucune mention du concile de Meaux) *par inspiration* A propos d'autres sacrements, saint Bonaventure emploie des expressions analogues : Notre-Seigneur a *insinué* la confession; elle a été *instituée* par les apôtres, *auctoritate sibi a Domino tradita in clavibus illi datis;* de même l'extrême-onction : *a Domino insinuata, ab Apostolis instituta, a b. Jacobo promulgata.* M. Van der Heeren relève avec raison comme erronée l'affirmation de M. Pourrat sur un changement de doctrine qu'offrirait le *Breviloquium*. Elle n'a point varié et se résume dans les mêmes théories : Notre-Seigneur a institué les sacrements comme médiateur, mais *diverso modo :* certains *confirmando, approbando, perfectionem dando;* les autres, confirmation et extrême-onction, *insinuando* et *initiando;* d'autres, le baptême, l'eucharistie, l'ordre, *insinuando, consummando* et *in seipso suscipiendo* (2).

Albert le Grand et saint Thomas, tout en adoptant la distinction

(1) Il faut, en effet, expliquer comment il y a institution d'un sacrement, — détermination de matière et de forme dans la théorie la plus stricte. à propos d'actes qui l'un et l'autre s'appliquaient à des enfants ou à des malades n'ayant point reçu le baptême.

(2) Cf. *Conc. Trid. Sess.* XIV de extrema unctione, cap. 1. *Instituta* est autem sacra haec unctio infirmorum tanquam vere et proprie sacramentum N. T., a Christo Domino nostro, apud Marcum quidem *insinuatum*, per Iacobum autem..., fidelibus commendatum *ac promulgatum ;* can. 1... Sacramentum a Christo Domino nostro *institutum* et a b. Jacobo apostolo *promulgatum.*

de l'*auctoritas* propre à Dieu seul et du *ministerium*, se refusèrent à admettre l'institution des sacrements par l'intermédiaire des apôtres et à plus forte raison de l'Eglise (1). Le Christ a directement institué les sacrements et n'a point usé de la faculté qu'il avait de communiquer aux apôtres le pouvoir d'excellence, grâce auquel ils auraient pu influer méritoirement sur le sacrement. Le silence de l'Ecriture ne signifie rien : elle n'a dit que ce qui est le plus nécessaire ou ce qui intéresse l'organisation de l'Eglise. Ce n'est pas le cas. D'ailleurs, il y a l'arcane et aussi le témoignage de saint Denys, familier des apôtres. L'imposition des mains aux enfants peut y faire allusion ainsi que l'onction des malades par les apôtres. Le Christ a institué la confirmation non pas en la pratiquant, mais en la promettant (2) pour la Pentecôte, et saint Jacques n'a fait que promulguer l'extrême-onction. C'est en ce sens qu'il faut interpréter l'institution dont parle Pierre Lombard. Instituer, c'est donner à quelque chose force et puissance et cela est au-dessus de la créature.

Les deux positions sont nettement tranchées et désormais les auteurs prendront parti pour l'une ou pour l'autre. Innocent V formule déjà les termes qui les caractériseront, institution *mediate* ou *immediate* (3), et donne un exposé très intéressant de la controverse (4). Il

(1) La réfutation de saint Thomas, dans les Sentences, modifie substantiellement l'opinion adverse en négligeant de mentionner *l'inspiration du Saint Esprit*. Il suppose que l'Eglise pourrait, à son gré, modifier les rites : *Secundum hoc Ecclesia tota die posset nova sacramenta instituere*. Ni Alexandre, ni saint Bonaventure n'ont rien dit de pareil. MM. de Baets, Van der Heeren et d'autres ont d'ailleurs signalé avec raison le changement de sens des termes *mediate* et *immediate* au cours des controverses.

(2) Reste à expliquer comment entendre cette institution *promittendo*.

(3) Duplex est institutio alicuius legis vel statuti vel sacramenti : quaedam expressa vel immediata per seipsum : hac dicunt quidam quod Christus omnia sacramenta instituit, quamvis non legatur; quia multa fecit quæ scripta non sunt, ut dicitur Joannis ultimo. Alia mediata per ministrum. Hac dicunt alii quod Christus sacramentum hoc instituit et sacramentum confirmationis : sacramenta namque maiora et difficiliora ad credendum et magis Ecclesiae necessaria per seipsum instituit sicut baptismum, Eucharistiam et potestatem ordinis in collatione clavium, sed alia Spiritui sancto qui est unus legislator cum eo, per Apostolos instituenda reservavit.— Il répond aux objections contre l'institution médiate de l'Extrême-Onction, puis ajoute : Si quis vult sustinere opinionem aliam potest respondere, etc. (IV *Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2).

(5) A quo vero sit institutum (sacramentum confirmationis). Resp. Quidam dixerunt quod a Christo expresse (cuius est dare virtutem sacramenti) quando videlicet parvulis manus imposuit. Alii quod ab Apostolis, qui primo leguntur confirmasse. Act. 8. Alii quod ab Ecclesia quae primo legitur ipsius ritum solemnem instituisse et praecepisse. Hae opiniones verae sunt omnes in parte : nam Christus instituit praefiguratione, inspiratione et auctoritate; Apostoli traditione et Ecclesia determinatione et probatione. Est enim institutio duplex tacita et expressa et

en résulte qu'il est plutôt favorable à l'institution médiate, à l'inverse du franciscain Richard de Mediavilla dont les préférences vont à l'institution immédiate. Il est à remarquer cependant que l'on ne sort point du domaine des opinions : aucun auteur ne condamne ceux qui sont ses adversaires, comme soutenant quelque chose d'opposé à la foi ou de téméraire. Saint Thomas lui-même qui juge « absurde » l'opinion d'après laquelle un concile aurait institué la confirmation, donne la sienne seulement comme *probabilior*. C'est qu'en effet, tout le monde s'accordait à réserver à Dieu seul ce qui était considéré comme l'essentiel de l'institution : l'*auctoritas* d'où provient la *virtus* ou la *vis* du sacrement. C'est sur la *potestas ministerii* et son application historique que portait le différend.

Aux XIVe et XVe siècles, on continue à soutenir les deux théories : Scot, Durand, Pierre de la Palu, Thomas de Strasbourg, Jean Bacon, Denys le Chartreux préfèrent l'institution immédiate. De même Gabriel Biel qui expose les deux opinions. Il est incontestable que l'institution immédiate avait les préférences des théologiens, au moment du concile de Trente, mais c'est aller trop loin que d'affirmer qu'elle était alors « regardée presque comme de foi. »

On écrit souvent sur la discussion au Concile de Trente comme si l'on y avait examiné directement la valeur de chacune de ces théories et pris une décision en conséquence. La vérité est que les procès-verbaux ne portent pas trace d'une pareille attitude. On a vu que le premier projet écartait résolûment, ainsi que le portait le programme général du Concile, les questions controversées entre catholiques. D'autre part, puisque c'est à l'initiative d'un franciscain, Richard du Mans, qu'est due la mise à l'ordre du jour de la doctrine de l'institution, il y a peu de vraisemblance qu'il ait cherché à provoquer la condamnation des deux illustres docteurs de son ordre, Alexandre et S. Bonaventure (1). Ce qu'on a voulu nettement frapper, c'est l'erreur

haec duplex expressione facti vel praecepti. Christus ergo instituit innuendo, imprimendo (*sic*) et praefigurando, Apostoli faciendo, Ecclesia praecipiendo. Il applique cette doctrine à la confirmation : instituta a Deo inspiratione occulta, ab Apostolis traditione manifesta. (IV *Sent.*, d. VII, q. 2, a. 1).

(1) La proposition de Richard fut reprise lors de son examen dans la congrégation générale, par quelques prélats : *Portuensis* (Lympo O. Carm.) Omnia sacramenta sunt a Deo instituta : il en donne les preuves scripturaires pour chaque sacrement (confirmation : *imponebant manus*; extrême-onction : *si quis infirmatur*)... damnetur quod sacramenta non sint instituta a Christo ; *Turritanus* (Aleppo) fatetur septem esse sacramenta in Ecclesia de latere Christi profluentia ; *Giennensis* (Pacheco) statuatur quod omnia sacramenta sunt a Deo instituta ; *Canariensis* (de la Cruz) Sacramenta enim in Scripturis probantur et a Christo instituta sunt. Le général des conventuels remarque, à propos de la confirmation : l'erreur niant que ce soit un sacrement est déjà condamnée dans

niant l'origine divine des sacrements et leur refusant tout rapport avec l'œuvre de Jésus-Christ, pour en faire un *figmentum humanum* (2). Or, on l'a vu, les deux opinions s'accordaient à rattacher les sacrements en ce qui concerne leur valeur *(instituere : dare robur et vim alicui rei)* à l'Homme-Dieu. Elles ne diffèrent que sur la manière d'expliquer ce rattachement. Aucun des *vota* ne permet de conclure qu'on ait entendu trancher la question en faveur d'une opinion de préférence. Quant aux sessions ultérieures, en particulier à celle où l'on s'est occupé de l'institution de l'Extrême-Onction, les débats n'apportent aucune précision de plus (3), c'est toujours la même insistance sur l'origine exclusivement divine des sacrements.

Qu'à la suite du Concile de Trente, plusieurs théologiens se soient mépris sur la portée de cette définition, cela n'a rien de particulièrement étonnant. Bellarmin est allé jusqu'à écrire que si l'institution immédiate n'est pas objet de la définition, le canon n'a aucune raison d'être. On vient de voir qu'il n'en est rien, et cette assertion paraît étrange sous la plume d'un théologien aussi judicieux et si bien informé des erreurs protestantes. Vazquez l'a suivi sur ce point en donnant comme de foi la thèse de l'institution immédiate. Tous les théologiens n'ont pas été aussi rigoureux. En relevant à travers les traités d'auteurs appartenant à toutes les écoles, depuis le seizième siècle jusqu'à nos jours, les appréciations portées sur la valeur théologique des deux théories en présence, on retrouve pour ainsi dire toutes les qualifications dont peut disposer la théologie : depuis le *de fide definitum* jusqu'à la simple probabilité en passant par l'*erronea* et le *temeraria* opposés à *communis, certa*.

l'article : *Omnia non esse a Christo instituta.* — L'abbé bénédictin Lucien qui parla immédiatement avant lui, proposait d'ajouter *vel a discipulis.* En dehors de Richard, un autre théologien, l'espagnol Navarra déclara : omnia sacramenta a Deo instituta sunt et sunt septem. Suivent les textes scripturaires ; pour la confirmation, il indique saint Jean et les Actes ; pour l'extrême-onction, l'épître de saint Jacques et le texte de saint Marc. Jean Consilii, à propos de la confirmation, mentionne l'opinion des scolastiques qui ont admis son institution tardive : *habeatur ratio.* C'est, avec le mot de l'abbé bénédictin, la seule trace restée dans les procès-verbaux publiés d'une allusion à la controverse entre théologiens catholiques.

(2) Voir sur ce sujet l'article remarquable de M. de Baets, professeur à Louvain, dans la *Revue Thomiste*, 1906, p. 31-47 : *Quelle question le Concile de Trente a entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ.* Il n'a pas assez tiré partie des *Actes* en faveur de sa thèse, n'y ayant point découvert que c'était un franciscain qui avait demandé la condamnation. Cf., *ibid.*, p. 39-40.

(3) Sauf la session XXI c. 2, à propos des mots *salva eorum substantia.* Les discussions très étendues auxquelles ils ont donné lieu méritent une étude particulière qui pourrait éclairer le problème général de l'institution des sacrements.

Une école cependant semble avoir mis une ténacité particulière à revendiquer sur ce point la liberté entière d'opinion, du moins en ce qui concerne la définition portée à Trente. Estius, professeur à Douai, mais élève de Louvain, continue au dix-septième siècle la tradition des illustres controversistes de l'Université brabançonne au seizième siècle, Ruard Tapper et Ravesteyn (1). De nos jours, M. M. de Baets a brillamment continué la tradition. Presque en même temps, M. Van der Heeren écrivait sur le même sujet quelques pages bonnes à relire et soutenait avec raison que la terminologie usitée depuis le dix-septième siècle et distinguant l'institution immédiate *in genere* et *in specie*, n'était guère un progrès sur l'ancienne terminologie bien comprise et ramenée à son sens historique véritable.

Aujourd'hui encore, on peut dire, sans doute, que ce qui caractérise les opinions en présence, c'est surtout une divergence de méthode : d'une part, le souci prépondérant d'expliquer les variations incontestables que révèle l'histoire des sacrements au cours des âges et sur cette réalité de construire un système théologique en harmonie avec elle ; de l'autre, une construction reposant sur des principes théoriques affirmés comme étant postulés par le dogme, et laissant au second plan le souci de l'accord des conclusions théologiques avec les données disparates fournies par la critique documentaire. Il ne semble pas que l'essai d'adaptation de la théorie newmanienne à l'institution des sacrements tenté naguère ait été assez développé et assez lumineux pour rallier beaucoup de suffrages ni qu'en définitive il s'écarte beaucoup de l'ancienne conception de l'institution médiate, telle que ses patrons l'ont exposée, quoi qu'il en soit de certains détails d'application ou de terminologie.

Canon II

> Si quis dixerit ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differre, nisi quia ceremoniae sunt aliae et alii ritus externi, anathema sit.

Le mot *sacramentum* appliqué à l'Ancien Testament se trouve déjà dans Tertullien dont S. Cyprien recueille l'héritage (2). Il désigne soit la religion juive elle-même, soit l'ensemble des rites, de préférence ;

(1) Voir sur tout cela l'étude de M. de Baets, notamment les pages 40-44 où sont donnés les textes de Tapper et de Ravesteyn.

(2) Pour Tertullien, voir De Backer, o. l., pp. 29, 37, 43, 56, 61, etc. ; pour S. Cyprien, Poukens, *Sacramentum dans les œuvres de S. Cyprien*, p. 280-2.

çà et là cependant point déjà la signification technique destinée à prévaloir : *Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento Deo placuit* (*De baptismo*, 13). Lactance écrit en parlant de la circoncision et du sabbat : « *in quibus rebus iudaicae religionis sacramenta consistunt* » (*Inst.* IV, 17). L'expression même adoptée par le concile de Trente se découvre dans l'un des *tractatus* du Pseudo-Origène (7.80), ANTIQUAE LEGIS SACRAMENTA *obvoluta*, mais dans une acception sensiblement différente.

Non moins antique est la doctrine (1). Elle s'est peu à peu dégagée de l'enseignement général de S. Paul et des premiers Pères sur les rapports des deux Testaments et leur efficacité propre par rapport au salut. Ici encore S. Augustin joue un rôle prépondérant. La théologie sacramentaire de l'Ancien Testament change pour ainsi dire avec lui de signe. Avant lui, et depuis encore en Orient, on s'attache avant tout à rappeler l'impuissance des rites anciens à nous réconcilier par eux-mêmes avec Dieu. La circoncision est le signe extérieur distinguant les Juifs des autres peuples. Seule la loi nouvelle est vraiment l'économie du salut. S. Augustin au contraire s'appesantit sur le rôle des sacrements de l'ancienne loi et enseigne avec force que la circoncision constitue le remède institué par Dieu pour guérir le péché originel. S'il ne méconnaît pas et met au contraire en lumière les multiples différences entre les sacrements de chaque alliance, il les rapproche plus qu'il ne les oppose et fournit les données essentielles d'où la scolastique tirera de multiples développements sur la nécessité, la valeur, le nombre des sacrements de l'ancienne loi. Hugues de Saint-Victor, le premier après lui, se livre à des considérations étendues et originales sur le même sujet, en appliquant sa doctrine générale sur les sacrements. Pierre Lombard s'occupe surtout de la circoncision.

Ses commentateurs et les scolastiques de la grande époque, à la suite d'Alexandre de Halès, discutent à leur tour dans le détail les questions que soulèvent ces doctrines, avec la rigueur que requiert la vérification des principes sur lesquels ils construisent la théorie générale des sacrements. Au fond tout se ramène à préciser quelle était l'efficacité propre des sacrements de l'ancienne loi et à essayer de déterminer leur nombre et leur constitution. D'une manière générale, on met à part la circoncision à laquelle seule est attribuée une efficacité propre apparentée à celle des sacrements de la loi nouvelle. Beaucoup cependant, avec S. Thomas, répudiant l'opinion qui lui avait d'abord plu, lui dénient toute action *ex opere operato*. De plus, si l'on s'entend pour affirmer qu'elle remet le péché originel, l'on est en désaccord

(1) Voir les détails dans HAHN, ch. V, résumé avec quelques rectifications par SCHANZ; monographie de SCHMALZL (1883) sur la doctrine de S. Thomas; Bellarmin, *De Sacramentis*, I, 12; II, 12-17.

sur la manière dont elle confère la grâce. Cinq opinions sont en présence. Scot veut même qu'elle imprime caractère. L'énumération des sacrements n'est pas davantage uniforme : les listes sont plus ou moins nombreuses. En revanche on s'accorde à insister sur le caractère figuratif de ces rites par rapport aux réalités chrétiennes et sur l'absence des *verba* dans leur composition : il y a *res tantum*. De même que, pour la circoncision, une série de problèmes secondaires se posaient sur le salut de ceux qui mouraient avant le huitième jour ou ne pouvaient la recevoir, de même pour la durée de cette économie, on discutait la date à laquelle avait pris fin l'efficacité de ces sacrements.

Deux documents positifs avaient, au cours du moyen âge, reflété les diverses opinions émises sur l'ensemble de cette théologie, documents dont la concordance paraît encore être l'objet d'une tâche assez malaisée : Innocent III, dans une de ses lettres, assimilait les effets de la circoncision à ceux du baptême. Le *Décret aux Arméniens* affirmait d'une manière non moins absolue et sans distinction que les sacrements de la nouvelle loi différaient beaucoup de ceux de l'ancienne. Ceux-ci *non causabant gratiam sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant*. En somme, on a l'impression de se trouver en présence d'un développement théologique considérable où l'analogie joue un rôle capital, bien plus important que celui des données directement révélées, fort sobres en la matière — et cela était plus ou moins obscurément perçu par les théologiens.

Les novateurs du XVIe siècle firent table rase de toutes ces constructions. Ils assimilèrent, avec Luther, sacrements de l'ancienne et sacrements de la nouvelle loi pour leur dénier également toute efficacité intrinsèque, en dehors de la foi par laquelle nous adhérons à la promesse divine.

Le travail qui aboutit à la rédaction du second canon eut son point de départ dans cette affirmation erronée, mais fut fortement influencé par les divergences des écoles. Cela explique le caractère incolore et la modération extrême de la formule définitivement adoptée.

La liste des erreurs à examiner par les théologiens mineurs contenait comme sixième proposition, résumant deux assertions de Luther et de Mélanchton (1), la formule suivante :

Statim post lapsum Adae fuisse sacramenta a Deo instituta in quibus gratia daretur.

Si l'on se reporte aux procès-verbaux de Massarelli, sur vingt-

(1) Ct v, 836, l. 7-13 et notes correspondantes. La rédaction préalable de Seripandi accusait davantage l'erreur visée : *etiam ante Christum fuisse collatam in sacramentis gratiam* (*ibid.* note 6).

quatre avis exprimés, cinq seulement opinèrent plus ou moins formellement dans le sens d'une condamnation, plusieurs en se réclamant de Florence. Les autres demandèrent que l'on écartât cette proposition comme susceptible d'un sens acceptable ou que l'on donnât des explications pour préciser en quoi elle était à rejeter. Ils faisaient valoir la diversité des opinions scolastiques sur ce sujet, les raisons justifiant l'existence du remède dès que la maladie avait fait son apparition, c'est-à-dire dès le commencement; ils énuméraient quelques-uns de ces sacrements : l'arc-en-ciel, la circoncision et les sacrifices, la verge de Moïse... Il importait de laisser intacte l'opinion légitime sur la grâce conférée dans l'Ancien Testament. Le résultat de cette première discussion fut le classement de cette proposition — la seule pour les sacrements en général — au nombre des *articuli quos theologi non damnandos sed silentio praetereundos censuerunt* (1).

A s'en tenir au résumé officiel de Massarelli, l'attitude des Pères aurait été bien différente de celle des théologiens mineurs : *censuerunt omnes*, écrit-il (2), *ut damnetur cum sit damnatus a concilio Florentino*. Mais cette phrase devient une véritable énigme lorsqu'on la confronte avec le procès-verbal détaillé (3), auquel, je me hâte de le dire, les discussions ultérieures donnent pleinement raison. Sur trente deux opinions exprimées, neuf seulement demandent une condamnation; deux Pères rappellent Florence, six veulent en plus une explication prévenant tout malentendu; les vingt-trois autres suffrages s'expriment par un *omittendus* très net. Neuf d'entre eux cependant insistent en même temps sur la nécessité d'une explication. L'un même propose d'en revenir à la phrase si claire du concile de Florence. Il y

(1) Ct v, 866-67, Massarelli résume très bien la discussion : « Quibusdam theologis non videtur quod articulus iste sit damnandus sine aliqua declaratione, cum variae de eo opiniones sint apud scholasticos [Miranda o. p., Gaspard a Regibus o. p., Laynez, s. j.] et statim post lapsum Adae matrimonium fuerit sacramentum [Richard du Mans, o. m. obs.] Et cum semper fuerit morbus, non est dicendum quod Deus non adhibuerit semper medicinam [Vitriarius o. m. obs., Navarra, Carvajal o. m. obs.] Et Noe datum fuit iris [Nicolas de Troyes, o. Carm.], Abrahae circumcisio [*Id.* également Vega o. m. obs.; Carvajal, Lombardellus o. m. obs., Salazar o. m obs. : Ces quatre mineurs affirment que la circoncision conférait la grâce], Moysi virga [Nicolas]. Propterea magis censent silentio articulum hunc praetereundum. Non desunt tamen qui asserant illum esse omnino damnandum [de Castillo, conv.; Philipputius o. s. a.; Delphinus, conv.] ex mente Magistri sententiarum et aliorum doctorum [Philipputius]. Et gratia non esset danda ante adventum datoris gratiae (*id.*) et sacramenta omnia sint a Christo instituta [?] et sit iam damnatus in concilio Florentino [de Castillo, Salmeron s. j.]

Sur les 19 qui ne veulent pas de condamnation, 12 demandent omission expresse, 7 une explication, Salmeron se joint à ces derniers. Son avis est adopté par le conventuel Sigismond Phaedrius.

(2) Ct. v, 972, l. 15-16.

(3) Ct. v, 896-970.

avait en définitive une majorité pour l'acceptation d'une formule qui respecterait la liberté des opinions scolastiques tout en frappant l'erreur luthérienne, insuffisamment accusée dans la proposition soumise à l'examen. Deux évêques avaient indiqué la bonne voie : celui de Porto proposait de condamner que les sacrements des deux alliances « *non differe nisi signis exterioribus* », celui de Bitonto, que ceux de l'ancienne loi « *non differunt a sacramentis novae legis.* » On s'inspira d'eux. La première rédaction des canons proposa, sous le numéro deux, la formule définitivement adoptée. Deux ou trois corrections qui auraient accentué l'opposition ou ajouté plus d'énergie au texte proposé furent rejetées (1). Par deux fois le texte fut maintenu sans changement. Comme il est facile de le voir, il s'en tenait prudemment à la négative. Toute liberté était laissée aux diverses écoles catholiques sur la théologie sacramentaire de l'Ancien Testament. Seule l'assimilation absolue avec ceux de la loi nouvelle était condamnée.

Canon III

> Si quis dixerit haec septem sacramenta ita esse inter se paria ut nulla ratione aliud sit alio dignius, a. s.

Les auteurs du moyen-âge ne se contentaient point de rechercher les raisons de convenance justifiant l'existence des sept sacrements, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Ils expliquaient encore l'ordre suivi dans leur énumération comme correspondant à la nature même des choses où l'individu précède la société et où l'individu lui-même est soumis à la loi de la croissance, de l'usure et de la réparation des forces (2). Cela constituait déjà entre les sacrements certaines différences établissant entre eux des inégalités. D'une manière générale, on était ainsi amené à constater que chacun d'eux considéré en lui-même avait sa dignité propre, proportionnée à son rôle et qui pouvait lui assurer une prééminence relative par rapport aux autres. En revanche, l'Eucharistie était le sacrement par excellence, en tant que contenant l'auteur même de la grâce (3). Cette doctrine fut attaquée par Luther. Tous les sacrements étant fondés sur la même parole de Dieu et ne recevant que d'elle leur efficacité avaient nécessairement la même dignité.

(1) Ct. v, 991, l. 10-11, Massarelli : non differe : quidam cupiunt addi *reipsa* [Portuensis et Bituntinus], item *et non esse praestantiora* [Gen. servit.] et ibi nisi : dicatur *sed tantum quia* [Bituntinus].

(2) Cf. III, q. 65 a. 1 et 2.

(3) Cf. III, q. 65, a. 3. La première raison indiquée là sera seule retenue par le Concile de Trente (s. xiii, c. 3), lorsqu'il traitera de l'Eucharistie. C'était la seule universellement admise ; les deux autres, ingénieuses, sont sujettes à discussion.

Cette erreur dans le premier catalogue soumis à la discussion des théologiens, était signalée (n. 3) en ces termes :

Nullum sacramentum esse alio dignius.

Ils s'accordèrent à la trouver condamnable. On cita plusieurs textes canoniques ou patristiques sur la précellence de l'Eucharistie. Plusieurs cependant demandèrent que la doctrine fût l'objet de quelques explications (1). Vitriarius, un observantin, fit remarquer, par exemple, que les sacrements étaient égaux en dignité, s'il s'agissait seulement de leur auteur ou de leur définition. Selon Vega, il était discutable que la grâce conférée par chacun ne fût pas égale. Deux dominicains opinèrent pour l'omission pure et simple : cela n'a pas d'importance, dit Grégoire de Saint-Jacques ; cela ne concerne point la foi, pensait également son confrère Gaspar a Regibus. Le carme Vincent Leonini estimait, tout en croyant l'article hérétique, qu'il valait mieux l'omettre.

Cette proposition fut en conséquence classée dans la seconde section de la nouvelle rédaction (n. 3). Les Pères votèrent pour la condamnation. Plusieurs insistèrent cependant pour qu'une explication précisât la doctrine à sauvegarder (2). Seripandi, au contraire, faisait valoir que l'on devait s'en tenir à une condamnation absolue. C'était l'office des théologiens d'exposer ensuite comment il pouvait y avoir une prééminence relative de chaque sacrement, selon les rapports envisagés (3). La rédaction du canon tint compte de ces rem rques et fut ainsi formulée :

> **Si quis dixerit haec septem sacramenta ita esse *omnibus modis* inter se paria ut nulla ratione aliud sit alio dignius, a s.**

L'évêque de Bassano, de Heredia, celui d'Osa, de Augustinis et celui de Minori, Catharin, demandèrent que l'on fît mention expresse de l'Eucharistie (4). Ce desideratum ne fut pas accueilli, mais dans la dernière discussion, le 2 mars, on réclama la suppression des mots *omnibus modis* (5). Le texte ainsi allégé devint définitif.

(1) Cr. v, 865, l. 38-43 : « Quia sacramenta diversis respectibus alia aliis digniora esse possunt [Vitriarius] ». Cf. son *votum*, p. 845, Vega, 855-6, Grégoire et Gaspar, 849. Vincent, 854.

(2) Cr. v, 971, l. 34-5 : « Damnetur prout iacet et declaretur quomodo sacramenta sint alia aliis digniora [Bossanensis, Aquensis, Canariensis, Asculanus qui tout en approuvant l'explication estime qu'elle demande une condamnation pure et simple] »

(3) Cr. v, 963, l. 25-26 : Videtur absolute damnandus. Declarare autem quomodo unum est alio dignius doctorum est officium non synodi.

(4) Cr. v, 991, l. 12-13, cf. 988, l. 20-21 ; 990, l. 3 et 21-22.

(5) Cr. v, 992, l. 6 : « Ceterae censurae reiectae ».

Canon IV

Si quis dixerit Sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria sed superflua; et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, a. s.

Ce canon exprime à la fois : 1° la nécessité absolue des sacrements en vue du salut et, par voie de conséquence, celle de leur réception de fait ou de désir, la foi ne suffisant point à communiquer la grâce de la justification; 2° la nécessité relative qui permet de distinguer entre les sacrements et n'oblige pas chacun à les recevoir tous. Il n'est point facile de marquer l'origine de la théorie du *votum*, qui est déjà dans Pierre Lombard. On peut cependant, semble-t-il, la rattacher à l'influence augustinienne. Le relief donné par saint Augustin à l'idée du *contemptus* (1) en des phrases comme celles ci : *contemptor visibilis sacramenti invisibiliter sanctificari nullo modo potest* ou *sacramentorum vis inenarrabiliter valet plurimum et ideo contempta sacrilegos facit*, éveillait forcément la réflexion sur l'attitude intérieure à adopter à l'égard du sacrement et la bonne volonté qu'il exigeait même en cas de force majeure où la réception réelle était rendue impossible. L'évêque d'Hippone n'avait pas moins énergiquement signalé la nécessité absolue des sacrements dans toute société religieuse, c'est à-dire de signes sensibles destinés à élever l'âme aux réalités invisibles qu'ils symbolisent. Hugues de Saint-Victor s'attacha spécialement à montrer la convenance multiple de ces moyens de salut avec la situation de l'homme déchu. Sa théorie devint classique avec la triple distinction *propter humiliationem, eruditionem, exercitationem*. On se contenta d'ajouter quelques autres motifs également dignes de considération, comme en témoigne l'exposé adopté dans la rédaction du *Decret ad Armenos*. En même temps, l'idée de nécessité était soumise à une analyse rigoureuse dont les résultats sensiblement les mêmes furent diversement exprimés. Saint Thomas, par exemple (2), distingue une une triple nécessité *absolu'a, coactionis, ex suppositione finis* : celle-ci seule s'applique aux sacrements. Biel (3) tout en reconnaissant avec Hugues, que Dieu est indépendant de ses sacrements et peut sauver qui il lui plaît, sans leur intermédiaire, admet pour les sacrements la *necessitas ex suppositione quae est necessitas consequentiae*. Mais entre les sacrements eux-mêmes ainsi rendus nécessaires par la volonté sal-

(1) Cf. les textes rassemblés par Hahn, o. l. ch. 3, note 2.
(2) IV sent. d. 7, q. 1. a. 1.
(3) IV d. 1, q. 2, a. 1, n. 1.

vifique en général, il y avait encore à distinguer. Certains sacrements étaient indispensables pour *esse*, d'autres seulement pour *bene esse*, les uns *ratione sui*, les autres *ratione praecepti*. Sous des termes divers, la doctrine s'affirmait la même et s'acheminait à la formule définitive distinguant entre la nécessité de moyen ou absolue et la nécessité de précepte ou relative, telle que Bellarmin l'expose dans ses *Controverses*.

Le catalogue des erreurs, par exception, ne mentionne pas la source d'où provient la proposition soumise à l'examen et qui est ainsi formulée (n. 2) :

Sacramenta non esse necessaria et sine eis ac eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam adipisci.

Elle reflétait à la fois les idées de Luther et de Zwingle. Les textes tirés de saint Augustin, de Hugues de saint Victor, du concile de Trente lui-même, session 6, ne firent point défaut aux théologiens pour justifier la condamnation proposée. Toutefois ils insistèrent davantage sur la nécessité qu'il y avait de préciser la doctrine catholique : il s'agissait de nécessité dans l'économie actuelle de l'Eglise et de nécessité relative : tout homme n'étant point tenu, sous peine de damnation, de recevoir tous les sacrements (1). Fr. Herrera, en particulier, rappelait la distinction *re vel voto*; d'autres l'indépendance divine à l'égard de ces moyens de salut. L'article fut placé en conséquence dans la seconde section (n. 2), parmi ceux qui avaient besoin *aliqua declaratione*. L'on rappelait que certains théologiens estimaient indispensable l'addition *in ecclesia* (2). Quelques Pères jugèrent inutile cette addition et votèrent pour une condamnation pure et simple (3). L'évêque de Bossano proposa d'ajouter plutôt à *necessaria* les mots *ad salutem hominum*; celui de Porto fit mention du *neque re, neque voto*; le général des dominicains distinguait entre la nécessité passive commune à tous et la nécessité active propre à quelques-uns. L'évêque d'Alife voulait que l'on marquât de quelle nécessité il s'agissait *vel ad salutem vel ad gratiam*. Le canon rédigé à la suite de ces observations (c. 4) fut ainsi formulé :

Si quis dixerit huiusmodi sacramenta non esse in ecclesia ad salutem necessaria sed superflua et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, a. s.

Il apportait, on le voit, quelques-unes des précisions demandées.

(1) Cr. v, 865, l. 33-7.
(2) Sur les raisons de cette addition, voir le votum de Seripandi exprimant très bien dans quel sens l'article devait être condamné. Cr. v, 963, l. 15-24.
(3) Cr. v, 971, l. 32-3.

Plusieurs évêques réclamèrent la suppression des mots *in ecclesia*, défendus par quelques autres. Certains voulaient également celle de *iustificationis*, puisque la grâce sacramentelle n'est parfois qu'une augmentation de la grâce déjà possédée. D'autres étaient pour le maintien (1). Le résultat d'un nouvel examen, le 2 mars au matin, fut la suppression des mots *in ecclesia* et l'addition à la fin d'une précision antérieurement indiquée : *licet omnia singulis necessaria non sint*. Au début, *huiusmodi* fut également remplacé par *novae legis*. La disparition de la formule *in ecclesia* déplut à quelques évêques qui sollicitèrent un nouvel examen de la question. Il eut lieu dans la séance du 2 mars au soir. Finalement la suppression fut maintenue et le canon actuel définitivement adopté (2). Une simple comparaison de textes montrera le travail de précision accompli :

I	II	III
Sacramenta non esse necessaria et sine eis ac eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam adipisci.	Si quis dixerit *huiusmodi* sacramenta non esse *in ecclesia ad salutem* necessaria *sed superflua* et sine eis *aut* eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam *iustificationis* adipisci, a. s.	Si quis dixerit sacramenta NOVAE LEGIS non esse [..] ad salutem necessaria sed superflua et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, LICET OMNIA SINGULIS NECESSARIA NON SINT, a. s.

(A suivre.)

Ferdinand CAVALLERA.

(1) Cr. v, 991, l. 14-16. Suppriment *in ecclesia* : Portuensis, Bituntinus, le général des Dominicains et celui des Servites; le maintiennent : Castellimaris, Fanensis, Salutianus, Bellicastrensis, Minoriensis; — contre *iustificationis* : Turritanus, Armacanus, Portuensis, Bosanensis, Calaguritanus; pour : Castellimaris, Bituntinus, le général des Dominicains.

(2) Cr. v, 991, l. 6-8 (matin); 993, l. 14 17 (soir). La suppression de *huiusmodi* avait été demandée antérieurement, probablement par l'évêque de Clermont : forma... non placet. Dicatur sacramenta homini non esse necessaria (987, l. 48-49). Cf. 991, l. 16.

NOTES ET CRITIQUES

Fedele Savio, s. j. *Gli antichi Vescovi d'Italia dalle origini al 1300. La Lombardia, P. I. Milano.* Florence, Libreria editrice, 1913, in-4°, xx, 970 p. Prix : 20 lires.

Le P. Savio, s. j., dont le *Bulletin* a publié une conférence fort remarquée *sur les Papes et les traditions religieuses populaires*, a entrepris d'écrire, par régions, l'histoire des anciens évêchés d'Italie des origines au XIVe siècle. Un volume a déjà paru en 1898, consacré aux évêchés du Piémont. Aujourd'hui il aborde, avec l'église de Milan, les évêchés de la Lombardie, qui seront continués dans un second volume déjà sous presse.

Ici nous n'avons donc que l'épiscopologe milanais. Le plan adopté par l'auteur est des plus simples et néanmoins souple et compréhensif à souhait. Il commence par établir que les seuls documents dignes de foi sur les origines chrétiennes de Milan et de la Lombardie, ce sont les catalogues épiscopaux. De ces catalogues il en est quatre qui, pour Milan, s'imposent par leur antiquité et leur intégrité. Après avoir dit la valeur et l'utilité relative de chacun d'eux le P. Savio les reproduit simultanément et dans leur ensemble. Nous trouvons là de S. Anatolius à François de Parme († 1308) quatre-vingt-seize noms inscrits. Sur chacun de ces évêques, l'auteur nous dit ce qu'il est possible aujourd'hui de savoir de science sûre. Si pour quelques-uns il ne s'est guère conservé que le nom, il en est beaucoup pour lesquels les renseignements abondent. Nous n'avons pas seulement en vue ici S. Ambroise, pour lequel le P. S. en est réduit à donner simplement un résumé chronologique, en prenant pour guides Tillemont et nos Mauristes, mais bien d'autres aussi, surtout à partir du Ve siècle.

Il s'en faut du reste que les renseignements rattachés aux noms des archevêques de Milan aient tous égale valeur. Au contraire, à Milan, sans doute en raison de l'éclat du siège et de ses titulaires, le champ de l'histoire a été envahi, peut-être plus qu'ailleurs, par une luxuriante végétation légendaire. Mais le P. S. n'est pas plus homme à s'en laisser imposer par les jeux innocents de l'imagination populaire que par les divagations de faussaires sans scrupules. D'une main respectueuse mais ferme, il écarte ces supercheries d'origine relativement récente qui voudraient, bien à tort, se parer du titre de traditions. Sous l'action de cette critique avisée, servie par une vaste information, certaines notices épiscopales perdent parfois un peu de leur ampleur de jadis, mais la plupart y gagnent une précision et une solidité du meilleur aloi.

L'examen minutieux auquel l'auteur soumet, dans les appendices, les plus importantes de ces sources de faux, telles que la *Datiana Historia*, les légendes relatives à saint Victor, aux saints Gervais et Protais, etc., justifie de tout point l'attitude que le P. S. a prise à leur égard. Les derniers de ces appendices qui comprennent à peu près le

tiers du volume apportent enfin de précieux éclaircissements à d'autres questions historiques ou liturgiques qui méritaient plus d'attention que l'auteur n'avait pu leur en donner au cours du volume. Ajoutons que son travail se termine par un copieux index appelé à rendre de bons services pour l'intelligence et l'utilisation du livre et par une carte du diocèse de Milan, qu'on eût souhaitée accompagnée de l'histoire même de la formation de ce diocèse.

Il n'est pas besoin d'insister sur l'intérêt que présente une histoire de l'église de Milan ainsi comprise. On sait assez que le siège de Milan occupa toujours le second rang parmi les églises d'Italie et éprouva parfois la tentation de prendre le premier. Toujours est-il que sa situation politique le mit en état d'exercer, à l'origine, une influence considérable sur les institutions et les destinées des églises avoisinantes ; les nôtres même n'échappèrent pas entièrement à cette influence. Au moyen âge, l'histoire de ses archevêques se mêle intimement à celle des luttes des papes contre les empereurs d'Allemagne et elle devient ainsi comme partie intégrante de l'histoire générale elle-même.

Le P. Savio avoue en tête de son livre qu'il avait nourri l'espoir que son premier volume allait faire surgir des historiens empressés à continuer, pour les diverses provinces italiennes, l'œuvre inaugurée par lui pour le Piémont. Il en a été pour ses espérances déçues. Sa déconvenue nous étonne beaucoup moins. Nous ne voyons guère qui pouvait se flatter de poursuivre une pareille œuvre avec une science aussi profonde et une méthode aussi sûre.

Antoine DEGERT.

M. JUGIE A. A. *Abraham d'Ephèse et ses écrits.* (Extrait de la *Byzantinische Zeitschrift*), Leipzig, Teubner, 1912, 23 pages.

Le R. P. Jugie a publié dans la *Byzantinische Zeitschrift*, deux homélies intéressantes d'Abraham, évêque d'Ephèse, l'une sur l'Annonciation, l'autre sur l'Hypapantê ou Présentation de Jésus au Temple. Ces textes sont empruntés à deux manuscrits de Paris et à un manuscrit de Lyon. Quelques pages d'introduction exposent les problèmes soulevés par ces deux homélies et apportent des solutions qui m'ont paru en général excellentes. Sur l'auteur lui-même, si l'on ne peut donner plus de détails que par le passé, en dehors de ce qui concerne son activité littéraire, il semble que les homélies, par leur contenu, permettent de préciser davantage l'époque où il vécut. Les allusions au mouvement origéniste et diverses expressions invitent à la fixer vers le milieu ou dans la seconde moitié du sixième siècle. Le P. Jugie placerait Abraham, dans la série des évêques d'Ephèse après Hypatios (c. 542), plutôt qu'après André (p. 553), mais en somme il n'y a pas d'argument décisif pour choisir entre ces deux dates indiquées déjà par le P. Vailhé.

La partie la plus importante de l'introduction est le commentaire de quelques lignes, fort curieuses, en effet, où Abraham déclare que les saints Athanase, Basile, Grégoire, Jean Chrysostome, Cyrille, Proclos et autres Pères n'ont pas prononcé de discours sur l'Annonciation, mais ont rattaché ce qui s'y rapporte à la fête de Noël. La donnée est précieuse ; elle éclaire une question assez obscure d'héortologie

sur laquelle des études datant d'il y a près de trois ans et laissées inachevées, m'avaient amené à des conclusions partiellement identiques à celles du P. Jugie.

Il y a en effet dans la littérature grecque un certain nombre d'homélies sur l'Annonciation rapportées à des auteurs cités par Abraham ou du moins à leur époque. Or, si on les examine de près, on constate ceci : ou bien elles sont pseudépigraphes et doivent être ramenées à une date assez postérieure à celle de leur auteur présumé ou bien elles portent à tort le titre *sur l'Annonciation*. Sans doute dans le cours de l'homélie, il est fait allusion à ce mystère, mais non pas comme objet direct du discours. Celui-ci est plutôt un éloge général de Marie, la fête célébrée semble concerner la personne même de la Vierge et non point seulement un de ses mystères. Je serais donc d'accord avec le P. Jugie sur le côté négatif de la question. C'est pourquoi dans la table méthodique de la patrologie de Migne, j'ai placé plusieurs de ces homélies — celle de Proclos, de Chrysippe, d'Hesychios en particulier — non point dans la section de l'Annonciation, mais dans celle de Marie en général Quant à la solution positive, sans méconnaître la valeur des raisons invoquées, je ne les trouve pas suffisantes pour affirmer non seulement que ces éloges avaient pour objet la fête de l'Annonciation — ceci me paraît contraire aux textes — mais que cette fête était alors célébrée à une date autre que le 25 mars, probablement le dimanche précédant Noël. Je serais plutôt d'avis de chercher dans la direction de la *Mémoire de la sainte et toujours Vierge Marie, mère de Dieu*, dont le Dr Baumstark a constaté l'existence à Antioche, au quatrième siècle, ou encore de celle dont il est question dans la vie de saint Théodose pour les monastères palestiniens. Il y aurait eu primitivement une fête propre de la Vierge qui aurait disparu ou se serait transformée lorsqu'on se mit à célébrer particulièrement quelques-uns des mystères qui la concernent, Annonciation, Dormition, etc. Plusieurs homélies prononcées à l'occasion de cette fête et où, assez naturellement, dans l'éloge de Marie, la scène de l'Annonciation occupait une place prépondérante, auraient été simplement démarquées et soit à une époque assez ancienne, soit plus récemment, par le fait d'éditeurs inattentifs, attribuées sans plus ample examen, à la fête elle même de l'Annonciation ou à quelque autre.

Ferdinand CAVALLERA.

Frédéric MONIER, p. S. S. *Vie de Jean Jacques Olier, curé de la paroisse et fondateur du séminaire de Saint-Sulpice*. Paris, de Gigord, 1914, tome Ier, in 8, XIII-578 pages.

« Être de maison, être docte et être à Dieu, cela est assez rare de nos jours », disait fréquemment Adrien Bourdoise, dans une de ces boutades qui lui étaient familières. M. Olier fut un de ces personnages rares qui dans la première moitié du XVIIe siècle dépensèrent leur fortune et leur science au service de Dieu et des âmes.

Il appartenait à la noblesse de robe. Dans sa parenté se rencontrent des noms connus : le chancelier Pierre Séguier, le premier président Mathieu Molé, le procureur général Blaise Méliand. Son père, d'abord intendant du roi à Lyon, fut nommé conseiller d'Etat en récompense de ses bons et loyaux services.

Il commença ses études classiques au collège de la Trinité, à Lyon sous la direction des PP. Jésuites; il les acheva, à Paris, au collège d'Harcourt, d'où il sortit maître ès arts après deux ans de philosophie.

Inscrit à la Faculté de théologie, il en suivit les cours avec une ardeur soutenue pendant trois ans. Il eut pour maîtres André Duval et Pierre Leclerc connus pour leur attachement aux doctrines romaines; Nicolas Ysambert qui occupait avec distinction la chaire des controverses; Jacques Hennequin renommé pour la variété de ses connaissances; Jacques Lescot, confesseur de Richelieu et Alphonse Lemoyne, dont les contemporains louent l'érudition et la probité. C'est à l'école de ces maîtres que M. Olier acquit ce fond solide de connaissances qui servit de substruction à l'édifice de théologie mystique qu'il éleva plus tard avec les matériaux recueillis dans la lecture des Pères et dans ses expériences religieuses. Tout en se méfiant de la « superbe de l'esprit », il s'attacha, dès les débuts de Vaugirard, des théologiens érudits et des liturgistes compétents. Pierre de la Chassaigne et Baudrand de Bassan, court furent les premiers. Après eux, de 1642 jusqu'à la Révolution, la Compagnie de Saint-Sulpice, sur 720 membres, compta 120 docteurs en théologie de Sorbonne et 10 docteurs des Universités de province; Toulouse en donna deux : MM. de Tersac et Labrunie.

Il faut remarquer ici que, d'après la conception primitive de M. Olier, le séminaire était une école de théologie appliquée et expliquée, une école professionnelle et pratique plutôt qu'une maison d'études spéculatives. Annexé à une paroisse, il fournissait un champ d'observations et de ministère pastoral; il servait à introduire les clercs, « non en la science, mais en l'usage de la science que l'école et les livres n'apprennent pas et aux vertus proprement ecclésiastiques. » Quand les clercs se présentaient sans formation théologique, le voisinage de la Sorbonne leur fournissait le moyen d'acquérir la science de leur état. Appelés dans des villes privées d'Université, les disciples de M. Olier durent assumer la charge de l'enseignement théorique et pratique de la théologie.

Ce fut même la loi générale au XIXe siècle; mais à l'origine, il n'en fut pas ainsi. Après ses études théologiques, à son retour de Lorette, M. Olier, pour se former à la vie intérieure et s'initier aux pratiques du zèle, se mit tour à tour à l'école de saint Vincent de Paul, du P. de Condren et d'Adrien Bourdoise; il prit part aux conférences du mardi de Saint-Lazare et aux réunions du jeudi de la Compagnie du Saint-Sacrement. Or, à ses yeux, le séminaire devait fournir aux jeunes clercs les leçons de sainteté et de sagesse pratique qu'il avait trouvées, lui, auprès de ces maîtres vénérés et dans les associations pieuses qu'il avait fréquentées.

Le premier volume de sa vie se termine sur les débuts du séminaire et sur les essais de réorganisation de la paroisse Saint-Sulpice. Il sera accueilli avec un empressement sympathique non seulement par les prêtres et les élèves de Saint-Sulpice, non seulement par les anciens étudiants de l'École des Carmes que M. F. Monier a dirigée pendant dix-huit ans, mais encore par tous les historiens qui auront le souci d'analyser et d'approfondir la renaissance religieuse du XVIIe siècle. En rapport avec la cour, avec la noblesse, avec le haut clergé, avec

les docteurs de la Sorbonne, avec les magistrats du Parlement, avec les réformateurs des anciens ordres religieux, avec les fondateurs des congrégations nouvelles, avec les missionnaires des provinces de Bretagne, d'Auvergne, de Lorraine, de Provence, avec la Compagnie du Saint-Sacrement, avec les associations de charité, avec de vertueux personnages de diverses conditions sociales, M. Olier nous apparaît comme un des représentants les plus complets du clergé français sous Louis XIII et Louis XIV. Le renouvellement religieux qui s'est produit en France à cette époque est l'œuvre des prêtres zélés, qui par la sainteté de leur vie et leur dévouement désintéressé poussèrent les âmes de bonne volonté vers la perfection chrétienne. « Partout où se formera une bonne œuvre, un établissement utile, une institution pieuse ou charitable, on peut être sûr que le projet en a été ou conçu ou favorisé par quelque prêtre zélé. Et cela non seulement pour les entreprises qui ont le plus de rapport avec le ministère ecclésiastique, telles que les missions, les séminaires, la controverse avec les protestants, les conférences, les retraites, mais pour les établissements même de bienfaisance et de charité. Le clergé a contribué efficacement à fonder des hôpitaux, des maisons de refuge, des écoles, des congrégations destinées à instruire l'enfance, à soulager la vieillesse, à servir les malades, à protéger l'innocense et à courir au devant du repentir. » Toutes ces entreprises du zèle sacerdotal se rencontrent dans la vie de M. Olier, et son biographe s'applique à les raconter avec les circonstances de temps et de lieu qui en font saisir l'opportunité et les heureux résultats. Ce faisant, M. Monier montre comment la vie intérieure la plus intense peut s'épanouir au dehors et produire les « œuvres sociales » qui ne sont pas particulières à notre temps.

En même temps qu'il offre au clergé un modèle achevé des vertus ecclésiastiques et un programme prudent d'œuvres sociales, M. Monier retrace le tableau fidèle d'un siècle aussi remarquable par ses œuvres religieuses que par ses œuvres littéraires et artistiques. C'est dans les *vies* particulières des saints personnages de ce temps qu'on voit le mieux comment s'est opérée et dans quelles proportions s'est développée la rénovation religieuse de la France. Sans doute la littérature reflète la vie morale d'un pays, d'un siècle; mais elle ne nous fait pas saisir le travail intérieur qui modifie les courants intellectuels et religieux d'une époque. « Rien, dit M. Picot, n'est plus propre à montrer l'esprit du siècle que l'exposé même succinct et rapide des travaux et des vertus de tant de personnages dont les uns occupent des emplois et un rang dans la Société et dont les autres y ont acquis de l'influence par le seul ascendant de leur vertu. On les voit tantôt déployer dans le monde un zèle actif, tantôt du fond de leurs modestes retraites diriger de bonnes œuvres, ceux-ci élever des églises, ceux-là se dévouer au service des pauvres. Ces *vies* particulières se prêtent un mutuel appui, elles se lient l'une à l'autre et quelques-unes même sont doublement précieuses en ce qu'elles contiennent des digressions et des notices sur des personnes qui ont eu des rapports plus ou moins éloignés avec le personnage principal. » Moins lourde et moins unilatérale que celle de M. Faillon, l'érudition de M. Monier n'en est pas moins solide et abondante. Et sa richesse ne ralentit pas la marche de son

récit, pas plus qu'elle ne nuit à la clarté de son exposé historique, ni n'entrave la grâce souriante de son style élégant et classique

Th. CHEMINAT.

« *Ames chrétiennes* ». *Le Père de Valroger, ses frères, ses sœurs d'après leur correspondance*. Paris, Bloud, 1911, in-12, X-310 p.

Tous ceux qui s'intéressent à la philosophie religieuse et à l'exégèse biblique, se souviennent de l'impression produite par la publication des ouvrages de Hyacinthe de Valroger, prêtre de l'Oratoire. Sa réfutation de l'Eclectisme était compréhensive et vigoureuse : son adaptation de l'*Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament*, par Reithmayr, est encore très digne d'attention et d'estime ; mais surtout, l'un de ses derniers ouvrages : la *Genèse des Espèces* demeure un précieux instrument de travail pour les apologistes qui veulent combattre les fausses interprétations des Darwinistes et les affirmations gratuites des Polygénistes. Ce prêtre éminent fut, avec les PP Gratry et Pététot, l'un des restaurateurs de l'Oratoire

Ses hautes aspirations et ses vertus s'expliquent en partie par l'éducation qu'il reçoit dans une famille très attachée au Christianisme et dont tous les membres sont remarquables par leurs convictions profondes et la vivacité de leur foi. Madame Germain de Valroger a eu l'heureuse pensée de recueillir quelques lettres échangées par l'Oratorien et ses frères et ses sœurs : l'abbé Philippe ; Lucien, professeur d'Histoire du Droit à la Faculté de Paris ; Adèle, religieuse de la Miséricorde ; Marie-Pélagie, visitandine. Elle a relié ces divers fragments par des notices bibliographiques, simplement écrites et fort intéressantes, qui forment une description édifiante et attrayante d'une famille française au XIXe siècle. Il n'est point superflu de rappeler qu'on doit au Père de Valroger un livre sur *La Crédibilité de l'Histoire Evangélique* où sont examinées et critiquées les élucubrations de Strauss et de Tholuck. L'auteur est un des premiers, parmi nous, qui ait victorieusement combattu ces érudits germaniques si infatués de leurs systèmes enchevêtrés et il faut lui être reconnaissant d'avoir dissipé les lourdes et confuses nuées germaniques.

Louis MAISONNEUVE.

Andrée D'ALIX. *La Croix-Rouge française. Le rôle patriotique des Femmes*. Paris, Perrin, 1914, in-12, XXVI-340 pages.

Voici un livre qui vient à son heure. Dans les circonstances que nous traversons, cet éloge n'a rien de banal. On le comprendra rien qu'à lire son titre et encore mieux quand on saura qu'il a pour objet de faire connaître la *Croix-Rouge* et surtout le vaste champ d'action qu'il offre au zèle patriotique de nos femmes françaises

De la Croix-Rouge, il nous dit d'abord ses origines, son but, ses moyens d'action, ceux surtout pour lesquels les femmes peuvent apporter un précieux concours. Car c'est là le rêve, ou plutôt, le désir de Mme d'Alix d'embrigader dans la Croix Rouge toutes les femmes de France, celles du moins qui ont quelques loisirs, et de les enrôler, en

temps de paix, dans un vaste service qui les préparera, pour le temps voulu, à toutes les besognes que la guerre pourra leur imposer. Besogne d'assistance d'abord qui commence auprès des blessés à l'arrivée des trains sanitaires qui les évacuent du champ de bataille sur les hôpitaux de l'intérieur, mais qui s'étend à des occupations fort diverses, souvent bien humbles et obscures, parfois même « loin du chevet de ces patients auxquels elles aimeraient donner un mot d'espoir, porter un sourire, proposer une prière », comme écrit M. Goyau dans la préface toute chaude d'approbations et d'éloges mise en tête de l'ouvrage. Ce n'est pas de restreindre ces besognes, mais parfois plutôt de les étendre à l'excès qu'on serait tenté d'accuser Mme d'A. Elle ne demande rien moins aux jeunes femmes qui habitent la campagne d'une façon habituelle ou accidentelle, que de se mêler assez à la vie des champs pour savoir en remplir quelques occupations quand la mobilisation y aura raréfié singulièrement la main-d'œuvre masculine. « Si elle veut être héroïque, elle chaussera les sabots, elle ira traire les vaches et s'occupera de la laiterie. Elle fanera, elle rentrera les foins, elle travaillera la moisson... ». Mais, Mme d'A. sait mieux que nous de quels ingénieux dévouements est capable le patriotisme des femmes. Au fait, elle assure qu'elle en connaît qui ont déjà exécuté ce qu'elle conseille ici ; les exemples donnés par les héroïques femmes Bulgares et Serbes ne sont pas pour lui donner un démenti. Les résultats divers produits ou provoqués par l'action de la Croix-Rouge et exposés dans la seconde partie du livre sont bien faits aussi pour donner pleine confiance. Si la Croix-Rouge a pris en France tant d'extension et de popularité, c'est bien aux femmes qu'elle le doit en grande partie : Sociétés de Secours aux blessés, Association des Dames Françaises, Union des Femmes de France, ont rivalisé de générosité et d'activité non seulement pour les soins des blessés, au Maroc ou dans les Balkans, mais dans les calamités publiques telles que les tremblements de terre d'Italie et de Provence, les inondations de Paris, etc. Il faut lire cela dans les détails et les statistiques, c'est-à-dire dans le livre de Mme d'A., comme il faut y lire ce qu'elle nous raconte de l'œuvre et de la formation des infirmières de la Croix-Rouge.

Une pareille lecture nous aide à mieux comprendre les admirables trésors d'abnégation, de savoir pratique, d'inépuisable générosité qui se dépensent à cette heure dans ces milliers de formations sanitaires éparpillées dans tous les coins de notre France. Elle ne laisse qu'un regret, c'est que ce livre, né de conférences faites l'année dernière à Paris, n'ait pas reçu, pour le plus grand bien de nos chers blessés, une diffusion plus rapide et plus étendue.

A. DEGERT.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien. A. NAUZE, impr. *Le gérant* : NAUZE.

LA GUERRE ET LA PATRIE

Pour juger exactement des maux de la vie, il faut les considérer de loin ; vus de près, ils nous paraissent toujours plus grands qu'ils ne sont et surtout nous en discernons difficilement le côté salutaire. La guerre est en quelque sorte l'assemblage de tous les maux et pourtant il vient du champ de bataille je ne sais quel souffle héroïque qui soulève l'âme. On voit de plus haut, d'une pensée plus libre, plus dégagée de tous les intérêts, de toutes les passions qui nous agitent dans le cours ordinaire la vie, cette grande et terrible chose destinée à opérer « les changements mémorables du monde ». Ainsi les esprits ne sont peut-être jamais mieux préparés à saisir le caractère providentiel de la guerre, l'action qu'elle exerce sur la destinée des nations, que dans le temps même où ils en subissent toutes les angoisses.

I

Tout a été dit au sujet de la guerre : la seule idée vraiment particulière à notre époque sur ce point, c'est d'avoir cru que le jour viendrait, sans trop tarder, où l'on ne se battrait plus.

Il est vrai, les hommes, tout en faisant la guerre, ont toujours rêvé la paix : d'où saint Augustin tirait cette conclusion « qu'il n'y a rien de si paisible, ni de si farouche que l'homme, rien de plus sociable par sa nature, ni rien de plus discordant et de plus contredisant par son vice. » C'est la traduction de Bossuet qui ajoute : « Il s'est mêlé dans le genre humain un esprit de dissension et d'hostilité qui bannit pour toujours le repos du monde » (1). Les pacifistes ignorent pour la plupart d'où vient « cet esprit de dissension et d'hostilité » : on le voit bien à la manière dout ils s'y prennent pour l'éteindre. « La guerre est dans le sang de

(1) *Sermons* de Bossuet, édit. Lebarcq, t. V., *Sur la Charité fraternelle*, p. 85.

l'homme pécheur ». L'on a vu pourtant dans ces dernières années bon nombre de catholiques qui ne pouvaient l'avoir oublié, s'intéresser à d'innocents projets de paix perpétuelle. C'est en général quand le fléau est sur le point d'éclater que l'espoir de le supprimer à tout jamais se ranime, si bien que l'on pourrait presque y voir un signe avant-coureur. Jamais le pacifisme ne fut si actif ni ne parut plus près de conquérir l'opinion qu'à la veille du jour où nous allions subir l'attaque brusquée de l'Allemagne.

La guerre a fondu sur l'Europe, comme toujours, imprévue et inévitable; elle a surpris celui-là même qui l'a déchaînée. Au moment de prononcer le mot décisif, il a hésité; mais l'orgueil était là qui l'a poussé aux dernières extrémités. A-t-il voulu la guerre? Oui, puisqu'il en a donné le signal et que la guerre qu'il a déclarée n'a été que l'aboutissement du long travail de sa politique. Il a creusé la mine et il y a mis le feu. Toutefois lui aussi, les évènements l'ont mené plus qu'il n'a mené les évènements. Sans doute, il a, si l'on veut, inauguré une politique nouvelle, « une politique d'expansion à outrance et en tout sens..... aspirant non-seulement à faire à l'Allemagne plus de place au soleil, mais peu à peu à lui conquérir toute la place....., à faire de la race allemande, par l'organisation systématique de toutes les forces militaires, navales, économiques, la race élue et maîtresse à qui devait appartenir l'empire du monde (1) ».

Bismarck aurait eu, dit-on, moins d'ambition et plus de sagesse. Satisfait d'avoir jeté le manteau impérial sur les épaules de son maître, il se serait contenté de travailler à consolider l'édifice qu'il avait bâti, il se serait occupé surtout « d'amalgamer l'esprit allemand avec la monarchie prussienne ». Mais il n'aurait pas voulu pour l'Allemagne une hégémonie « dont l'infaillible effet devait être de liguer contre elle toutes les forces de résistance de l'Europe et du monde ».

Bismarck était, à coup sûr, un politique plus avisé que Guillaume II, disons « plus réaliste », pour parler la langue du jour. Que serait-il arrivé, si, par impossible, il avait prolongé sa vie et son pouvoir durant tout le règne de

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1915. *L'Hégémonie allemande et le Réveil de l'Europe*, p. 249.

celui qui le congédia si brutalement? Le sens de la réalité, le discernement de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas l'aurait-il retenu dans cette modération relative dont on veut bien lui faire honneur? Il est permis d'en douter. Cette âme ambitieuse n'était peut-être pas incapable de règle; seulement il y avait dans la situation qui était son œuvre, des suites qu'il a pu prévoir mais dont il n'eût pas été le maître. C'est le destin ou mieux encore, c'est le châtiment de tous les victorieux qui ont foulé aux pieds le droit des vaincus, d'être condamnés, pour garder leur proie, à pousser toujours plus loin leurs entreprises. Selon toute vraisemblance, Bismarck, comme ceux qui ont pris après lui la conduite des affaires, en serait venu tôt ou tard à se persuader que l'Allemagne, telle qu'il l'avait faite, avait besoin pour vivre, de l'empire du monde et qu'il fallait la laisser remplir sa destinée.

Du reste, l'Empereur a suivi plus qu'il ne l'a dirigé, le mouvement qui emportait l'Allemagne tout entière et qui n'a été qu'un épanouissement nouveau et hardi d'une vieille tendance germanique. L'esprit de domination n'est pas né d'hier chez les Allemands : c'est un trait de race. La Prusse, en faisant l'empire, a donné un corps au rêve conçu depuis longtemps et sans cesse repris par l'Allemagne. Elle ne fut durant de longs siècles qu'un chaos, un amas informe de peuples; même dans cet état, un sourd instinct la poussait sans cesse à se donner un chef pour commander au reste du monde. L'hérésie exalta singulièrement cette ambition native. Du jour où l'Allemagne eut brisé l'unité du monde chrétien, elle fut prise d'un désir furieux de s'emparer du gouvernement des esprits. Elle n'a cessé depuis lors de créer, pour remplacer la foi antique, des religions, des philosophies, des systèmes de tout genre; elle a été, durant trois siècles, la grande fabrique de blasphèmes, de sophismes et d'erreurs où sont allés s'approvisionner tous ceux qui ont voulu s'armer contre la vérité. Tant de gens d'ailleurs se sont rencontrés pour la proclamer comme Renan, tout en faisant sonner les idées qu'elle forgeait, « la grande initiatrice de l'investigation savante », qu'elle s'est crue, non sans quelque apparence de raison, en possession de la souveraineté intellectuelle. Elle n'aspirait que plus ardemment à l'empire du sabre. La Prusse lui mit le har-

nais et la lança à la conquête de la suprématie césarienne. « Sa vieille ardeur batailleuse s'est réveillée »; elle s'est pliée sans dégoût, même avec joie, la joie du barbare à peine dégrossi par le christianisme, au régime de la soldatesque. Le succès lui fit oublier le prix dont elle l'avait payé. Après la guerre de 1870, son infatuation n'a plus connu de bornes; c'est alors surtout qu' « elle a cru voir à ses pieds, selon le mot de Quinet, du haut de ses victoires nouvelles, les nations latines, comme autant de nains, au pied d'un château fort. »

Sa population, depuis cette époque, a presque doublé; son industrie, son commerce et, par suite, sa richesse se sont accrus bien davantage. Cette prospérité inouïe l'a comme embrasée de l'esprit de domination. Or, cet esprit porte avec lui un principe de ruine, parce qu'il est inconciliable avec la paix. La guerre actuelle n'était peut-être pas arrêtée dans le plan de l'Allemagne avec la même précision que celle de 1870, mais elle devait y aboutir par les engagements où l'ont jetée les prétentions et les combinaisons de sa politique. Son immense orgueil ne pouvait plus se contenter longtemps des conquêtes pacifiques de son génie industriel et commercial. « Comme elle a reconnu en elle un facteur aussi puissant que nécessaire du développement de l'humanité entière, cette certitude lui faisait un devoir... de rendre partout la route libre au travail allemand, comme à l'idéalisme allemand (1). » En d'autres termes, dès que l'Allemagne rencontrerait la moindre résistance à ses desseins, sûre de vaincre, elle ferait la guerre. Quand une nation est saisie à ce point du vertige de l'orgueil, il y a toujours des nécessités qui imposent les coups de folie.

L'Allemagne a donné à cette guerre un caractère que la force des choses lui maintiendra : elle nous a ramenés à la guerre antique qui ne se terminait que par la fin d'une nation. On peut prévoir qu'à la suite de cette lutte gigantesque où se trouve engagée l'Europe, la face du monde sera changée. L'Allemagne y est entrée avec la pensée abominable de tuer non plus simplement des hommes, mais des peuples. Dès lors elle doit s'attendre, en cas de défaite, à voir briser par le vainqueur son unité politique. Il s'agit,

(1) *La Guerre d'aujourd'hui*, par le général DE BERNHARDI.

d'ailleurs, non pas de lui appliquer la loi du talion, mais de retrancher du milieu des peuples une nation de proie qui ne saurait subsister sans être pour l'existence de toutes les autres une menace perpétuelle. Inféodée à la Prusse, à cet édifice fameux, construit « avec du sang, de la boue, de la fausse monnaie et des feuilles de brochures (1) », elle en a pris les principes et les mœurs; il est juste qu'elle en partage la destinée. Elle a fait sienne la maxime « du grand Prussien » : *Beati possidentes;* elle doit compte de ses déprédations. Lorsqu'un empire n'a d'autre origine que la violence ni d'autre assise que la force, l'ardeur des représailles ne s'éteint jamais parmi les vaincus; il doit succomber dans un temps généralement assez court sous la coalition des peuples dont il a insulté les foyers.

La France pourtant qui gardait le souvenir de tant d'injures inexpiées a épuisé pour maintenir la paix tous les moyens de conciliation que lui permettait l'honneur; elle n'a pris les armes que pour repousser l'agression de l'ennemi. Jamais elle n'a eu à soutenir une lutte plus formidable ni plus décisive, mais jamais elle n'a fait une guerre plus juste et plus sainte, jamais elle n'eut plus de droit d'en appeler au jugement de Dieu.

L'Allemagne a tenté en vain d'abuser l'opinion pour se faire absoudre des calamités sans nom qu'elle a déchaînées sur l'Europe; le sophisme est un des ressorts accoutumés de sa politique, comme les gaz asphyxiants, un de ses instruments de combat. « C'est la loi vengeresse qui pèse sur l'injustice. Même lorsqu'elle a la force et le succès, elle est encore condamnée à l'hypocrisie et cette plaie honteuse l'avertit, en dépit de son orgueil, du peu de solidité de sa grandeur (2). »

II

La paix, il faut bien l'avouer, durait depuis si longtemps — la France n'en avait jamais connu d'aussi longue — que nous avions tous fini par croire plus ou moins qu'elle durerait toujours. L'horizon n'était pas, certes, sans nuages; mais les raisons de craindre étaient également des raisons

(1) *Lettre* du comte de Maistre à M. le comte d'Avaray, 12/24 juillet 1807.

(2) *Mélanges* de Louis Veuillot, *Ire série*, t VI p. 450.

d'espérer. L'orage avait été si souvent conjuré! Pourquoi n'en serait-il pas de même dans l'avenir? Et puis la guerre, si elle éclatait, devait être si terrible! La peur qu'on en avait entretenait l'espoir d'y échapper; il semblait qu'elle fût d'autant moins à redouter qu'elle apparaissait plus effrayante. L'illusion qui a été si brusquement dissipée, renaîtra; elle persiste même au fond de beaucoup d'âmes. On entend dire à chaque instant par des gens qui ne se donnent guère la peine de réfléchir à ce qu'ils disent : « Il faut en finir une fois pour toutes et qu'après cette guerre, nous soyons sûrs de vivre tranquilles. » Sans doute la France est résolue à ne faire la paix que lorsqu'elle pourra imposer à l'ennemi des conditions qui le rendront incapable de la rompre; toutefois il n'y a pas de victoire qui puisse écarter à tout jamais d'un peuple la menace de la guerre, ni le dispenser de se tenir prêt à faire face à un danger toujours possible, quand il n'est pas imminent.

La prochaine paix pourra paraître plus durable qu'une autre parce qu'elle aura plus coûté et qu'elle aura surtout pour but de garantir l'indépendance des peuples. Faut-il espérer pour cela qu'on verra enfin les nations « *passer de l'état de nature à l'état de civilisation* », que le droit des gens qu'elles établiront, préviendra dans l'avenir tous les cas de guerre en soumettant tous leurs conflits à l'arbitrage?

« La société des nations » n'est pas impossible en principe; on peut prévoir cependant, sans être prophète, qu'elle ne se fera pas. Pourquoi? Parce qu'il est infiniment probable qu'elle ne sortira jamais ni d'une convention ni du cours naturel de la vie sociale.

C'est un ensemble d'événements qu'on peut nommer d'un mot; la force des choses, qui a fait, avec le temps, les diverses nations. Aucun peuple n'est issu, à proprement parler, d'une convention. Ceux qui ont paru entrer par cette porte dans l'histoire existaient avant de naître, avant de faire consacrer par un acte authentique leur naissance parmi les nations. Cette consécration constate leur volonté de vivre, elle ne leur donne pas la vie. Pour qu'un peuple se sente une âme nationale, il faut qu'il ait une histoire; la nationalité d'un peuple se développe comme la personnalité d'un homme, dans les vicissitudes et les combats de la vie. Enfin, chacun de nous appartient à sa patrie comme il

appartient à sa famille; nous n'avons choisi ni l'une ni l'autre et nous trouvons tout simple de nous sentir attachés à l'une et à l'autre par des liens que nous n'avons pas formés volontairement.

Le développement de la vie sociale a donc créé les nations. La même cause fera-t-elle un jour des nations une véritable société gouvernée par des lois comme le sont depuis longtemps les sociétés particulières constituées par les peuples? Voilà bien des siècles que les nations continuent de vivre, malgré tout ce qu'il est convenu d'appeler les progrès de l'humanité, à *l'état de nature*. On a beau parler du droit des gens; il est toujours bien rudimentaire et toutes ses prescriptions demeurent à la merci du plus fort. Un si long passé n'a-t-il pas fixé pour toujours sous ce rapport l'histoire de l'humanité? C'est à peu près certain.

Il ne manquait pourtant pas de prophètes pour annoncer qu'« après les coopératives et les syndicats, après les ententes et les alliances, normalement, l'heure des états-unis allait sonner ». « C'est que, depuis un siècle, les peuples ont été transformés par leur pénétration mutuelle et par l'immense apport de toutes les intelligences de l'univers, bâtissant la morale, la science, la foi nouvelles (1). » Il est incontestable, en effet, que les Allemands venaient facilement chez nous et même qu'ils nous ont communiqué libéralement beaucoup de leurs idées. Il est également vrai que la vapeur et l'électricité ont singulièrement raccourci la surface du globe, que tous les peuples se touchent au point que chacun de nous peut entendre de chez soi tout ce qui se dit dans le monde. Mais pour être ainsi rapprochées, les nations sont-elles plus près de s'unir? Il n'y paraît guère. Et quand même le mouvement de la vie sociale amènerait un jour les nations à former une certaine unité organique, seraient-elles pour cela à l'abri des maux de la guerre? « L'empire romain réalisa cette unité merveilleuse, et fut la machine de destruction la plus efficace que l'espèce humaine eût encore forgée contre elle-même; il n'y avait qu'une tête au monde et le temple de Janus demeurait ouvert. La tête ne pouvait assez commander aux mains; les mains déchiraient le corps, et de temps en temps, assez souvent, arrachaient la tête.

(1) Romain ROLLAND, *Jean Christophe (La Nouvelle journée)*.

L'unité, toujours défaite, finit par rester en morceaux (1). »

Quant aux conventions que les peuples pourront établir entre eux « pour conduire le monde, comme disait récemment M. Bryan, hors de la nuit ténébreuse de la guerre, vers la lumière du jour où les épées seront converties en socs de charrue », il n'y faut voir que des barrières fragiles qui cèderont toujours sous la poussée de l'intérêt ou de l'ambition. Et puis trois ou quatre nations peuvent à la rigueur s'entendre pour soumettre certains cas déterminés à l'arbitrage et pour diminuer sinon supprimer tout à fait les occasions de guerre. Il est probable que l'on essaiera d'établir cette sorte d'entente, quand la paix se fera : dans l'accablement général où les aura jetés la guerre, les peuples ne demanderont pas mieux que de s'assurer contre le retour d'une pareille épreuve. C'est ainsi qu'en 1815, la Russie, l'Autriche, l'Angleterre et la Prusse se proposaient de conclure « une union ayant pour but le maintien de la paix et la garantie des transactions qui l'avaient fondée et consolidée ». Combien de temps a-t-elle duré? Cette « union » du reste, était plutôt une alliance de guerre contre la France qu'une convention pour assurer la paix en Europe. Mais comment réunir tous les peuples sous une loi souveraine qui règlerait leurs rapports de manière à faire régner dans le monde une paix perpétuelle? Le grand obstacle à une convention de ce genre, en admettant qu'il fût possible d'ailleurs de la faire agréer, c'est qu'elle entraînerait pour chaque nation l'abdication de son indépendance. Un peuple n'est une nation qu'à la condition d'être souverain, de s'appartenir totalement. Le jour où il n'est plus le maître de sa destinée, il disparaît du rang des peuples. Or, rien ne retentit plus profondément dans la vie d'un peuple que la paix ou la guerre et par suite il n'y a rien qui doive dépendre plus entièrement de sa décision. On dira que son indépendance est sauve puisque la concession qu'il fait est volontaire et qu'elle est compensée par l'échange d'une concession analogue. Mais, d'abord, pour être libre, il faut que cette concession soit révocable ; dès lors elle ne vaut que pour le temps où elle est maintenue, autant dire qu'elle est nulle ou de pure forme. Quant à la

(1) Louis Veuillot. *Mélanges*, 3e série, t. I, p. 631.

compensation qui s'établirait entre les peuples par l'abandon qu'ils se feraient mutuellement du droit de paix et de guerre, elle n'empêcherait pas le sacrifice de leur indépendance. Les Etats-Unis d'Amérique ne forment qu'une nation de même que les divers Etats de l'Allemagne, parce que aucun d'eux n'a en particulier ce droit de paix et de guerre. C'est ce droit qui constitue l'indépendance d'une nation. Toute convention qui retranche ce droit à un peuple lui enlève sa nationalité ; il n'est plus désormais qu'une province d'un empire plus vaste et souverain.

III

Ce rêve de la suppression des nations qui hantait l'imagination des humanitaristes, les hommes d'Etat de l'Allemagne l'avaient fait aussi. Seulement l'opération, telle qu'ils la concevaient, devait être plus laborieuse. Dans le système pacifiste, il n'y a qu'à dissoudre les armées permanentes pour que les peuples n'aient plus qu'un cœur et qu'une âme. L'Allemagne se proposait de renouveler « la paix romaine », de refaire l'unification césarienne des peuples, de reconstituer un empire mondial. C'est pour empêcher le retour du monstre qui dévorait les peuples, qui les réduisait à l'unité en les cerclant de fer, que la France et l'Europe ont pris les armes. Grâce à Dieu l'empire romain s'est écroulé pour ne plus se relever ; les frontières des nations qui sont nées sur ses ruines, furent dans le passé, elles restent pour l'avenir, les remparts nécessaires de la liberté.

Cette vérité que le sophisme était parvenu à voiler pour tant d'âmes, les évènements la ramènent en pleine lumière et déjà bien des yeux se sont ouverts. Nous n'avons pas la naïveté de croire que l'internationalisme va disparaître tout-à-coup par enchantement : il tient dans certains esprits à un vice de constitution. Des mains prêtes pour jeter cette semence, il y en aura donc encore après la guerre ; seulement, parmi la foule qui l'avait recueillie en toute confiance et qui en espérait des merveilles, beaucoup de braves gens auront vu enfin ce qu'elle peut donner et n'en voudront plus.

L'immense majorité du genre humain est faite pour croire parce qu'elle est faite pour agir ; elle reçoit les idées qui la mènent comme elle mange chaque jour le pain

qu'elle n'a pas pétri. De là surtout chez un peuple qui n'est plus chrétien, ces courants d'opinion qui semblent irrésistibles et qui emportent les masses, à certains moments, vers les pires erreurs. La foi religieuse maintenait jadis dans les esprits les plus simples un fond de bon sens qui les mettait pour la plupart à l'abri de ces entraînements. Mais en ôtant la foi antique à cette multitude que la nécessité enchaîne au travail de la terre, de l'atelier, de l'usine, de la mine, on ne lui a pas enlevé le besoin de croire inhérent à l'âme humaine. Non seulement il subsiste, mais il s'accroît quand il ne reçoit plus de satisfaction légitime. C'est ce besoin invincible et d'autant plus ardent qu'il a été plus longtemps inassouvi qui livre sans défense, de nos jours, tant d'âmes dépourvues de toutes les croyances salutaires, aux entreprises des faux prophètes. Voilà principalement l'explication du succès qu'a obtenu dans ces derniers temps l'internationalisme; s'il a fait tant d'adeptes, c'est qu'il se présentait comme une sorte de révélation nouvelle, à des esprits qui, n'en ayant pas reçu d'autre, s'y attachaient avec fanatisme.

Et puis, pour devenir internationalistes, la plupart n'ont eu qu'à se rendre compte qu'ils n'avaient plus de patrie depuis longtemps. La patrie, en effet, ce n'est pas un être qui subsiste en soi, le même pour tout le monde, qui reste ce qu'il est, sans nous, et quelle que soit notre attitude. Ce n'est pas non plus assurément un *pur être de raison*, qui n'existe que dans notre pensée et dont nous pouvons faire ce que nous voulons parce qu'il n'a d'autre existence que celle que nous lui donnons. La patrie c'est un idéal, une de ces choses qui sortent de la réalité mais qui la dépassent, qui tirent l'homme hors de lui, pour le faire vivre d'une vie supérieure et en un sens infinie, parce qu'il est impossible d'en marquer les limites.

Chacun de nous fait pour une bonne part sa patrie avec ses idées et ses sentiments, avec ses souvenirs et ses espérances. Sur le sol que nous appelons notre pays, nous n'occupons que notre place et cette place est petite, mais notre pays, notre patrie s'étend bien au-delà du coin de terre où nous sommes nés, où notre vie s'écoule. Notre pays, c'est un village, une ville, une province, la France entière. Tout cela pourtant, si l'on ne regarde que la réalité, loin d'être

notre pays, n'est pas même *un* pays; c'est nous qui ramassons dans une unité vivante et indivisible ces choses multiples et diverses; c'est nous qui faisons par la pensée le village, la ville, la province, la France, puis de chacune et de toutes ensemble notre patrie.

Il faut en dire autant de la langue, des institutions, des lois, des mœurs, de tout ce qui avec le sol que nous habitons, constitue la patrie. Tout cela existe bien en dehors de nous, mais tout cela n'existe pour nous et ne sert à former notre nationalité que dans la mesure où ces divers éléments sont entrés en nous et devenus nôtres. Nous sommes français pour autant que notre âme est française, que nous vivons de la vie de la France, que ce qui constitue la France, sa langue, ses institutions, ses lois, ses mœurs, est à nous, une partie de nous-mêmes. Ainsi la patrie est la patrie parce qu'elle nous fait ce que nous sommes et que nous la faisons ce qu'elle est pour nous. Il y a un fonds sur lequel nous vivons tous, qui sert de lien pour nous unir les uns aux autres et faire de nous tous un peuple, mais dont chacun prend sa part.

La patrie est donc bien un idéal qui s'élève ou s'abaisse dans l'âme, que chacun de nous est tenu d'entretenir et de développer et qui peut s'éteindre.

Or, le premier élément de cet idéal que nous nommons la patrie, le plus essentiel parce qu'il transforme tous les autres, parce qu'il en fait la principale force, c'est la foi religieuse. L'homme qui n'a plus la foi de ses pères, surtout s'il est également dépourvu de tout autre patrimoine, ne tient le plus souvent à sa terre natale par aucune fibre; il ne se rattache plus au passé; il ne sent plus devant lui l'avenir; il est dans son propre pays comme un étranger qui ne cherche qu'un abri de passage. Qu'est-ce que peut bien être la patrie pour un homme qui n'a recueilli du travail de ses pères sur le sol où il est né, ni biens, ni traditions d'aucune sorte, quand elle ne s'offre plus à ses yeux que sous l'aspect morne d'un labeur sans fin payé d'un maigre salaire — sans l'appoint indispensable de la foi chrétienne et des consolations qu'elle apporte, le salaire est toujours maigre —. Sera-t-il si difficile de lui persuader à ce déshérité, que le travail ne connaît pas de frontières et qu'il est le citoyen du monde entier?

Cette « pénétration mutuelle des peuples » que l'on nous donne comme le principe d'une ère nouvelle et meilleure dans la vie de l'humanité, est assurément l'un des principaux caractères de la société actuelle, celui peut-être qui exerce la plus grande influence sur les idées et les mœurs; il en est résulté, entre autres effets, un affaiblissement général dans les esprits, du sentiment de la patrie. Le commerce, l'industrie et surtout les capitaux n'ont, pour ainsi dire, plus de nationalité. Dans l'exercice de son activité et la conduite de ses affaires le commerçant, l'industriel n'est ni français ni allemand; il est pétrole, acier, tissus, l'objet de son commerce ou de son industrie; parmi les étrangers aussi bien que parmi ses compatriotes, il ne cherche et ne voit que des clients. Le moindre capitaliste suit le mouvement de la Bourse sur tous les marchés du monde et trouve tout simple de faire de son argent l'emploi que bon lui semble. Rien là d'ailleurs que puisse réprouver le patriotisme le plus austère; le pays a sa part dans tous les bénéfices que fait à l'étranger le commerçant, l'industriel, même le capitaliste. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a aujourd'hui un peu partout une race nouvelle d'hommes d'affaires dont le cœur est comme l'argent, sans patrie. L'internationalisme avait fait des recrues dans tous les milieux; il était seulement plus bruyant, plus militant parmi les prolétaires.

La propagande révolutionnaire l'avait pris à son compte : c'était l'idéal politique et en même temps l'une des grandes forces du syndicalisme. Quand au fond de la doctrine, il vient d'ailleurs. C'est un produit de l'intellectualisme, un fruit de l'orgueil de l'esprit qui, sous prétexte de vouloir tout comprendre, s'acharne à dépouiller de leur essence traditionnelle toutes les idées maîtresses et directrices de la vie, consacrées par le respect des siècles et par la raison des sages. Il y a là une maladie à peu près incurable : la guerre « que Dieu promène sur le genre humain comme le médecin promène le feu sur un membre paralysé ou gâté », ne rendra pas aux intellectuels le sens de la patrie. Dès que les circonstances paraîtront s'y prêter, ils reprendront leur travail « de dissection à outrance », selon le mot de l'un d'eux, c'est-à-dire leur œuvre de destruction; c'est leur métier et ils n'en savent point d'autre. Il se trouvera

donc après la guerre des apostats du bon sens et de leur pays qui n'hésiteront pas à dire « que la plus grande vérité est dans l'internationalisme » et « que les patries doivent s'intégrer dans un ensemble toujours plus vaste ». N'est-ce pas au lendemain de la guerre de 1870 que Renan publiait *La Réforme intellectuelle et morale de la France,* où se lisent les lignes suivantes : « La vie nationale est quelque chose de limité, de médiocre, de borné. Pour faire de l'extraordinaire, de l'universel, il faut déchirer ce réseau étroit; du même coup on déchire sa patrie, une patrie étant un ensemble de préjugés et d'idées arrêtées que l'humanité entière ne saurait accepter » (p. 236).

Encore une fois, il est probable que les hommes qui ont besoin de « faire de l'extraordinaire » en feront encore; mais la foule, croyons-nous, ne les suivra plus aussi docilement. La paix qui n'est pas toujours, hélas! bonne conseillère, avait favorisé le succès de leurs théories ambitieuses et vaines. Sous les inspirations de l'égoïsme qu'elle tend à développer, beaucoup s'étaient laissé persuader que la vie n'a qu'un but, le bien-être. Dès lors, le patriotisme qui ne vit comme la religion, que d'abnégation personnelle et qui prescrit au besoin le sacrifice suprême, leur semblait un préjugé d'un autre âge. Tout-à-coup l'appel des armes a retenti et la vérité leur est apparue, à savoir que la patrie, c'est nous-mêmes et c'est plus que nous, tout un monde qui nous enveloppe et qui nous fait vivre, qu'il faut défendre la patrie au prix même de la vie, puisqu'elle nous a tout donné et que nous ne pouvons vivre que par elle. C'est ainsi que beaucoup d'esprits simples auront retrouvé la patrie, parce que, mis en demeure de prendre parti et voyant qu'il y allait de tout l'être, la vérité leur aura été alors, comme dit Pascal, « sensible au cœur ».

Du reste pour quiconque ne s'est pas « éloigné de la nature à force de la sonder », la leçon des évènements est la même; elle nous replace en présence de la réalité et nous invite à la voir, sans plus de recherches ni de subtilité, telle qu'elle est.

IV

La patrie, en effet, nous est *donnée* comme la famille, comme le devoir; il faut *croire* et nous croyons à la patrie comme il faut croire et comme nous croyons à la famille,

au devoir, à toutes les choses qui servent de fondement à la vie morale et à la vie sociale, avant de pouvoir discerner les raisons que nous avons d'y croire. Des raisons de croire à la patrie, il y en a : rien n'est plus rationnel, en vérité, que la patrie. Ces raisons nous persuadent et nous guident même alors que nous ne les voyons pas distinctement, et c'est le cas le plus ordinaire : souvent dans l'ordre moral, les habitudes de la vie prennent en quelque sorte la place des idées directrices et les font oublier, si bien que pour le grand nombre, elles sont comme si elles n'étaient pas. Parmi ceux qui s'inspirent de ces idées dans leur conduite, la plupart ne s'inquiètent jamais de savoir ce qu'elles sont et même ne les saisissent que difficilement, du moins dans la formule abstraite, dont il faut les revêtir pour les exposer. Il y a donc une foule de braves gens qui sont incapables de dire ce que c'est que la patrie, pourquoi il faut l'aimer et la servir et qui n'en possèdent pas moins la ferme conviction qu'ils ont une patrie et de grands devoirs à remplir envers leur patrie. Ils sentent profondément la vérité et ils en vivent, ce qui vaut mieux que de pouvoir la définir. Mais nous en sommes tous ou nous devons tous en être là. Nous avons tous commencé par croire à la patrie, non pas sans raisons, mais sans savoir les raisons de croire. Le jour où nous cherchons à les discerner, elles nous apparaissent surtout comme des raisons de *croire* encore plus fermement, c'est-à-dire comme des raisons qui n'ont pas simplement pour effet de déterminer un jugement, qui remuent l'âme tout entière, qui mêlent le sentiment aux convictions, qui sont enfin des raisons de vouloir et d'agir encore plus que de penser. « Nation et famille, a très bien dit Alfred Fouillée, sont des *touts naturels* où nous ne pouvons pas ne pas nous sentir traversés par un torrent de vie qui nous dépasse. » C'est cela même. Il ne s'agit donc que de reconnaître ce *tout naturel* qu'est la patrie pour voir que nous n'avons pas le droit d'interrompre, que nous avons le devoir de contribuer selon nos moyens à entretenir le cours de ce « torrent de vie » où nous sommes plongés, mais que nous n'avons pas créé, qui vient de plus haut et qui va plus loin que nous. C'est donc une erreur de méthode de procéder dans l'examen de cette vérité comme si l'on en pouvait douter et de dire avec F. Rauh : « Que dois-je

croire et faire relativement à la patrie? Je suppose que nous n'ayons aucune solution préconçue. Nous partirons de cette simple définition : il existe actuellement un sentiment national qui s'attache à un certain groupement d'individus, délimité par un certain territoire. Ce groupement est différent de la petite cité et des énormes empires anciens, quelle attitude dois-je prendre à l'égard du sentiment national? » Poser ainsi la question, c'est la dénaturer. La patrie n'est pas un objet de découverte; tout au plus peut-on démontrer qu'il y a pour tous les hommes un pays qui est leur pays, un peuple qui est leur peuple et que chacun est lié à son pays, à son peuple, par des obligations essentielles et précises. Mais surtout nous ne devons jamais perdre de vue le *tout naturel,* la nation vivante dont nous sommes les membres, sans cela nous risquons fort de nous méprendre sur le caractère du patriotisme et de ne plus en connaître exactement tous les devoirs.

On dit : ce mot de patrie n'a pas toujours eu et n'a pas encore partout le même sens; « les formes de la société humaine sont des plus variées » et l'on « ne saurait confondre les uns avec les autres, sans les plus graves inconvénients, les modes de groupements qui ont existé et qui existent encore ». Sans doute et c'est précisément pour cela que lorsqu'il s'agit de déterminer les devoirs envers la patrie, il importe absolument de ne pas laisser flotter sa pensée sur des abstractions, sur des fantômes, mais de se mettre en présence de la vérité concrète, de considérer notre patrie à nous et non pas une autre. Quand nous parlons de la patrie, nous Français, c'est à la France que nous pensons et que nous devons penser, et il est bien évident que la France est pour nous, Français, une patrie tout autre que ne peut être la Turquie pour un Turc.

Pour ôter à la patrie ce caractère d'institution naturelle qui en fait une chose sacrée et inviolable, on a soulevé une autre objection. Non seulement les « formes de la société humaine » sont diverses, mais il n'y en a aucune, à proprement parler, qui reste toujours la même : les Flamands et les Provençaux sont Français; mais ils ne l'ont pas toujours été et ils peuvent cesser de l'être. De plus « les nations ne sont pas quelque chose d'éternel, elles ont com-

mencé, elles finiront ». Qu'est-ce que cela prouve ? Sommes-nous dispensés d'aimer notre mère sous prétexte qu'elle n'a pas toujours existé et qu'elle mourra un jour? C'est la patrie vivante et où nous vivons qui est pour nous la patrie et qui en a tous les droits, tant qu'elle est vivante.

Du reste, s'il est vrai que les nations meurent, il est vrai aussi, on l'a remarqué justement, que, « pour vivre, elles ont besoin de se croire éternelles ». Rien n'est plus propre à précipiter le déclin d'une nation que de lui persuader qu'elle va mourir ou qu'elle fera bien de ne plus vouloir vivre. Ce conseil, il s'est rencontré des publicistes pour oser le donner à la France : « Le sacrifice d'un peuple, a écrit l'un d'eux, voué en holocauste au progrès humain me remplit d'admiration. Je voudrais voir la France désarmée sans s'occuper de ce que font les autres. Il se pourrait qu'elle succombât sous quelque agression monstrueuse. Mais même alors elle ne périrait pas tout entière (1). »

Et un autre : « Il ne faut pas nous dissimuler que la France, la dernière grande vaincue de l'Occident, est le principal obstacle à la pacification de l'Europe, tant qu'elle n'aura pas accepté ouvertement, courageusement le traité de Francfort. Jusque-là nos vainqueurs d'il y a trente ans, seraient, avouons-le, bien naïfs de diminuer leurs armements (2). » Ils étaient légion avant la guerre les « intellectuels dévoyés » qui hâtaient de leurs vœux et de leur propagande le jour où la France démunie d'armée, cet « organe nécessaire de protection, de défense et d'action » pour un peuple, n'aurait plus de la France que le nom et irait se fondre dans un organisme politique et social plus vaste, qui réaliserait le plus cher de leurs rêves, la paix perpétuelle.

Nul ne saurait prévoir « les changements mémorables que la suite des temps » fera dans le monde; les conjectures que l'on établit sur l'avenir des sociétés humaines ne sont que des hypothèses sans fondements. L'histoire, quoi qu'on en dise, ne peut fournir à ce sujet aucun enseignement; elle nous offre dans le passé une telle instabilité et une si grande variété de groupements politiques qu'on n'est

(1) Alfred Naquet dans les *Annales de la jeunesse laïque, mai 1904.*
(2) Hervé Blondel, *Revue internationale de sociologie,* année 1903, p. 337.

en droit d'en tirer pour l'avenir aucune conclusion. Tout ce qu'il est possible de faire raisonnablement, c'est d'observer en quel sens va présentement le monde.

Le principe des nationalités et le principe démocratique — les deux n'en font qu'un au fond — sont aujourd'hui, à des degrés divers, les principaux ressorts de la vie politique parmi les peuples qui participent plus ou moins à la civilisation. Ces deux principes tendent en ce moment au même but, c'est-à-dire à reculer les frontières des nations, à réunir sous les mêmes lois des peuples qui vivaient sous des régimes séparés. Telle est la tendance actuelle de ces deux principes, mais elle peut se transformer.

Le principe des nationalités, aussi propre à désunir les peuples qu'à les unir, est sujet à bien des interprétations; il peut se plier à toutes les entreprises; il sert en ce moment à faire les grands empires, il pourrait tout aussi bien servir à les morceler.

Le principe démocratique a également développé les ambitions nationales; il a ranimé le sentiment des affinités entre les peuples; il est expansif et centralisateur. De sa nature pourtant il semblerait devoir tendre au contraire vers le particularisme et avoir besoin pour s'exercer utilement de restreindre son champ d'action; il a été, en effet, dans l'antiquité et au moyen-âge particulariste, jusqu'au jour où il a été absorbé par le despotisme. De nos jours aussi il manifeste ici ou là quelques tendances vers le régionalisme, mais c'est dans un sens tout opposé qu'a prévalu jusqu'ici le mouvement général.

Le monde est donc actuellement en train, si l'on veut, de se constituer en grandes unités politiques. Faut-il augurer de là qu'il poursuivra sa marche sur cette ligne jusqu'au bout et entrevoir dans un avenir plus ou moins proche « les Etats-Unis d'Europe, plus loin toutes les patries ne formant qu'une seule grande patrie, l'Humanité ». Tous les rêves sont permis, s'il ne s'agit que de rêver et même, à parler rigoureusement, toutes les combinaisons politiques sont possibles, sauf un état social, où il n'y aurait plus de guerre, parce qu'il est incompatible avec la condition présente du genre humain.

Du reste loin de voir un progrès dans cette perspective des Etats-Unis d'Europe — ne parlons que de celle-là pour

ne pas perdre trop de temps à discuter des utopies — nous sommes convaincus qu'une telle société, si elle n'était pas de pure forme, serait le rétablissement de la pire des tyrannies. Supposons qu'elle existe : de deux choses l'une, où les nations qui la constituent sont demeurées telles qu'elles étaient avant d'y entrer, avec leur pleine autonomie, sauf qu'elles ont fait un contrat d'assurance mutuelle contre la guerre, et l'on sait la valeur d'une telle convention; ou bien elles ont perdu entièrement leur indépendance parce qu'elles ont été conquises et incorporées à un Etat plus puissant dont elles ne sont plus que les provinces. Dans cet empire immense formé par la conquête, établi sur les cadavres des nations qu'il a vaincues, il nous semble impossible de trouver une place pour la liberté. C'est la force qui l'a créé; il ne pourra se maintenir que par la force. Le militarisme continuera d'accabler les peuples qu'il a mis sous le joug, un militarisme sans grandeur et d'autant plus odieux qu'il sera désormais principalement destiné à les contenir dans la servitude. Quelles promesses de paix pourra d'ailleurs offrir ce colosse, s'il se trouve en présence d'autres colosses qui lui disputeront la suprématie? Dieu préserve l'humanité de se voir distribuée en quatre ou cinq grandes nations comme les parties du monde; les cas de guerre n'en seraient pas plus rares et le fléau de la guerre prendrait des proportions incroyables. « Dans la société des nations comme dans celle des individus, disait Joseph de Maistre, il doit y avoir des grands et des petits », sans doute pour qu'ils soient par suite de cette inégalité, moins souvent tentés de mesurer leurs forces.

V

Quel que soit l'avenir réservé aux nations de l'Europe, deux vérités demeurent incontestables : la patrie est vivante et tant qu'elle vit, elle garde tous ses droits.

La France vit et veut vivre, et la pensée qu'elle peut mourir un jour nous serait, en ce moment plus que jamais, insupportable : nous l'écartons comme un blasphème. Nous surtout catholiques, qui n'avons répudié aucune de ses traditions, nous la croyons immortelle parce que nous aimons à nous persuader que Dieu veut bien avoir besoin d'elle dans tous les grands mouvements du monde pour accomplir son

œuvre de bonté. C'est la nation apôtre « qui remplit encore sa mission même lorsqu'elle l'ignore, même lorsqu'elle la récuse. » Au dire de certains, « la fille aînée de l'Eglise » serait devenue en 1789, « mère d'un droit nouveau, elle se serait donné la mission de faire prévaloir le droit démocratique dans le monde, et c'est pour cela que l'existence de la patrie française importe à l'humanité entière (1) ». Nous persistons à croire que le drapeau de la France porte toujours la croix dans ses plis puisqu'à cette heure, autant que jamais, nos armées combattent pour la justice et la liberté et donc pour le règne de Dieu. Un jour, nous l'espérons, la France saura enfin et voudra tout le bien qu'elle a fait.

Quant au devoir patriotique, il ne dépend ni de l'avenir, ni de nos espérances et de nos craintes. La patrie est là devant nous, armée de tous ses droits parce qu'elle nous a comblés de tous ses dons; son autorité est établie sur ses bienfaits : ce fondement est inébranlable. Pourquoi en chercher un autre? Pourquoi parler « d'un fondement mystique » (2) dont on ne peut rien dire, si ce n'est qu'il est inexplicable? Autant reconnaître qu'il n'existe pas, qu'il n'est qu'un mot. « Oui », dit M. Brunetière, après avoir cité, une belle page de la *Politique tirée de l'Ecriture Sainte,* les hommes « se sentent liés par quelque chose de fait, quand ils songent que la même terre qui les a portés et nourris, étant vivants, les recevra dans son sein, quand ils seront morts. » Mais pourquoi se sentent-ils liés « par quelque chose de fort, de plus fort que leur intérêt? de plus fort que leurs passions? » c'est ce que Bossuet ne nous a point dit, ni personne; et c'est peut-être ce qu'on ne saurait dire » (3). Mais si, Bossuet l'a dit et M. Brunetière l'a certainement lu dans le même ouvrage : « Tout l'amour qu'on a pour soi-même, pour sa famille et pour ses amis se réunit dans l'amour qu'on a pour sa patrie, où notre bonheur et celui de nos familles et de nos amis est renfermé » : voilà pourquoi « il faut être bon citoyen et sacrifier à sa patrie dans le besoin tout ce qu'on a et sa propre vie... »

« On voit là toutes les choses qui unissent les citoyens et entre eux et avec leur patrie : les autels et les sacrifices, la

(1) *La Democratie politique et sociale*, par A. Fouillée. p. 118
(2) F. Brunetière, *Discours de Combat, l'idée de patrie.* »
(3) *Ibidem* p. 151.

gloire, les liens, le repos et la sécurité de la vie, en un mot, la société des choses divines et humaines. » (1) Rien de plus clair mais cela ne cadre guère avec « le fondement mystique de l'idée de patrie. »

Ce qu'il y a de frappant dans les raisons par lesquelles Bossuet établit d'après l'Ecriture Sainte les devoirs des citoyens envers leur patrie et ce qui prouve qu'il est simplement l'interprète du bon sens, c'est que, sans s'occuper de ce qu'ont dit sur ce même sujet les philosophes, sa pensée va rejoindre à travers les révolutions de vingt siècles l'enseignement de Socrate. Pressé par Criton d'échapper en fuyant à l'inique sentence qui le condamne à boire la ciguë, Socrate suppose que les lois de la république se présentent devant lui au moment où il s'apprête à sortir de sa prison et lui disent : « Ta sagesse te laisse-t-elle ignorer que la patrie est digne de plus de respect et de plus de vénération devant les dieux qu'un père, qu'une mère et que tous les parents ensemble, qu'il faut honorer sa patrie, lui céder et la ménager plus qu'un père lorsqu'elle est irritée, qu'il faut ou la ramener par la persuasion, ou obéir à ses commandements, et souffrir sans murmurer tout ce qu'elle ordonnera. Si elle veut que tu sois battu de verges ou chargé de chaînes, si elle veut que tu ailles à la guerre pour y verser tout ton sang, il faut partir sans balancer, car c'est là le devoir ; et l'on ne doit ni désobéir, ni reculer, ni quitter son poste ; mais à l'armée, devant les juges, et partout, il faut obéir aux ordres de la patrie » (2).

Le père des Macchabées disait la même chose en mourant et presque dans les mêmes termes : « Prenez courage, mes enfants ; soyez zélateurs de la loi et mourez pour le testament de vos pères. » Ce sentiment, ajoute Bossuet, demeurera gravé dans le cœur de ses enfants, et il cite aussitôt les paroles de Judas : « A Dieu ne plaise que nous fuyions devant l'ennemi ; si notre heure de mourir est arrivée, mourons en gens de cœur pour nos frères, et ne mettons point de tache à notre gloire (3). » On le voit, l'amour de la patrie parle exactement la même langue

(1) *Politique tirée de l'Ecriture Sainte.* Livre I. *des principes de la société humaine.* Art. VI. *de l'amour de la patrie.*
(2) *Criton ou le devoir*, trad. Saisset et Chauvet.
(3) *La Politique tirée de l'Ecriture Sainte*, l. I, art. IV.

et prescrit les mêmes devoirs aux Grecs et aux Hébreux.

Donc « on ne doit point épargner ses biens quand il s'agit de servir la patrie; il faut même exposer sa vie pour son pays ». La raison n'a rien de mystérieux. Il ne s'agit, en effet, que d'appliquer ce principe fort simple mais essentiel de la morale qu'il y a un ordre de biens et que nous sommes obligés « de les estimer, de les aimer et de les chercher selon leur ordre de perfection » : là est le devoir. Ma vie est un bien, mais c'est un moindre bien que la patrie, c'est un bien subordonné au bien supérieur de la patrie et qu'il faut lui sacrifier « dans le besoin ». La patrie ne se conçoit pas sans cette subordination au droit, au bien qui la constitue, de tous les droits et de tous les biens qu'elle a créés et dont elle garantit la jouissance.

VI

Le devoir de mourir pour la patrie implique le droit de tuer, « et le même principe qui donne des motifs pour se laisser tuer en donne aussi pour tuer. Le devoir du soldat se compose de ces deux choses (1). » Le droit de guerre n'est ainsi qu'un des aspects de l'idée de patrie, et toute guerre est légitime dès qu'elle est nécessaire pour le salut de la patrie ou le maintien de ses droits. Or, la guerre, dès qu'elle est déclarée, est toujours nécessaire pour ceux qui sont appelés à se battre. Dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, « *Le Sénateur* » qui développe avec une si terrible éloquence le caractère expiatoire de la guerre, commence par déclarer « qu'il n'y a pas moyen d'expliquer comment la guerre est possible humainement ». — « Il me semble répond « *Le Chevalier* », qu'on pourrait dire, avant d'aller plus loin, *que les rois commandent et qu'il faut marcher* ». Cette « solution subite » explique fort bien non pas comment la guerre est possible, mais comment elle est nécessaire, c'est-à-dire pourquoi les soldats se battent et doivent se battre : « les rois commandent et il faut marcher » sans chercher d'autres raisons que ce commandement. Les soldats ne déclarent pas la guerre, ils la font et dès qu'ils en reçoivent l'ordre, ils doivent la faire, parce que, de quelque façon que la guerre ait été déclarée, c'est

(1) E. Renan, *Le Prêtre de Némi*, act. III, sç. III.

alors la patrie qui commande, c'est le salut de la patrie qui est en cause et pour lequel il s'agit de lutter. Tout ce que l'on peut dire de la guerre juste ou injuste ne regarde pas l'armée — nous ne parlons ici, évidemment, que d'une armée régulière. Pour l'armée qui va se battre, la guerre est toujours juste et c'est même toujours une guerre défensive, puisque l'armée combat toujours pour le salut de la patrie : « Les dieux justes, dit Antistius, veulent que l'homme serve sa patrie, même quand elle se trompe (1). »

Tel est le droit de guerre inhérent à l'existence même de la patrie et qui subsisterait en tout état de l'humanité. Mais dans la condition où elle se trouve, ce droit, hélas ! n'est pas d'ordre simplement théorique ; on voit tout le long des siècles « la guerre sévir sans interruption, comme une fièvre continue, marquée par d'effroyables redoublements (2) ». La pensée se trouble au spectacle de cette longue suite de massacres qui souillent toutes les pages de l'histoire. Pourquoi la guerre, la guerre sans fin ? Mais pourquoi la souffrance ? Pourquoi la mort ? Et pourquoi le mal ? C'est le même problème qui a fait déraisonner tant d'esprits orgueilleux et tant de cœurs lâches. La foi chrétienne répond : parce que l'homme est libre et qu'il abuse de sa liberté. Cette réponse, qui est la seule raisonnable, ne saurait pourtant satisfaire, il faut bien le reconnaître, que ceux qui n'en ont pas besoin ; la raison livrée à ses seules forces, se sent accablée par ce mystère.

Les hommes ont toujours détesté les horreurs de la guerre, même les puissants qui la déchaînent, ils n'ont jamais cessé de vouloir la faire ; ils continueront de maudire le fléau, mais le fléau ne disparaîtra jamais, parce qu'ils se proposent d'abolir l'expiation sans abolir le crime. Quant aux philosophes qui n'entrent pas dans cet ordre d'idées « mystiques », s'ils ne veulent pas nous donner des sophismes pour des vérités, comment s'arrangeront-ils pour nous prouver qu'un jour viendra où il n'y aura plus de « rois » pour « commander » de se battre ou qu'on pourra refuser de « marcher ». On nous dit bien que « les princes et les diplomates ne disposent plus des peuples sans les con-

(1) *Le Prêtre de Némi*, act. IV, sc. II

(2) *Considérations sur la France. De la destruction violente de l'espèce humaine.*

sulter », mais voici tout de même la plupart des nations de l'Europe sous le poids de la guerre la plus désastreuse sans qu'aucune d'elles ait eu à donner son avis. Il est bien probable que dans l'avenir les choses ne se passeront pas autrement. Du reste, quand même il faudrait recourir au *referendum* pour décider de la guerre, les peuples, maîtres d'eux-mêmes, ne le seraient jamais assez pour la supprimer totalement. « La paix, a écrit M. Lavisse, est l'état normal de l'humanité »; il a voulu dire, pensons-nous : « état désirable », car pour affirmer que la paix est « un état normal », il faudrait être sûr que l'humanité s'achemine vers ce but et qu'elle l'atteindra. Bossuet a parlé plus justement quand il a dit : « L'homme est fait pour la paix et il ne respire que la guerre. » Il y a là deux points de vue bien différents. Pour M. Lavisse et pour la plupart de ceux qui croient comme lui à la disparition « du fléau », les hommes continuent à se battre parce qu'ils manquent de lumières; il ne s'agit que de les éclairer, de leur faire voir que la guerre n'est pas une solution, qu'elle n'est qu'une aventure formidable dont le résultat n'est jamais heureux même pour le vainqueur. Bossuet au contraire et les esprits qui raisonnent d'après les enseignements de la foi, rattachent la guerre à des causes plus profondes. Elle a été allumée par le péché; c'est une maladie organique de l'humanité. Elle est « divine » pour rappeler ici un mot bien mal compris et qui a soulevé tant de protestations : Dieu s'en sert, comme le médecin emploie les poisons, pour guérir. « Toute guerre est le moyen de sa miséricorde autant que le décret de sa justice ». Quiconque voudra interroger l'histoire sans parti pris, se convaincra tout de suite que c'est la guerre qui crée les peuples et qui les fait vivre, et que les peuples ne meurent que de ne savoir plus la faire. La France, en particulier, née de la guerre, s'est faite pièce à pièce par la guerre; chacune de ses provinces a coûté beaucoup de sang et combien ont dû être plusieurs fois rachetées de ce prix. C'est peut-être une raison de plus, pourraient dire les pacifistes, pour vouloir jouir en paix d'un héritage si laborieusement formé; nos pères, puisqu'ils l'ont créé, ne nous ont pas, en nous le transmettant, légué leurs souci. Non, un peuple n'a pas le droit — et l'Allemagne avait eu le soin de nous le rap-

peler en 1870 — de se conduire comme un commerçant qui se retire des affaires après fortune faite; dès qu'il vient à relâcher les ressorts de la défense nationale, il se condamne inévitablement à déchoir.

Certes, il s'en faut que tous les écrivains qui prêchaient plus ou moins « la religion de l'humanité », estimant « que le premier des devoirs, surtout dans une démocratie, est de travailler à la disparition de la guerre (1) », aient donné à la France de lâches conseils. Nous ne confondons pas avec les partisans de la paix à tout prix, les congressistes et les ligueurs de la paix, catholiques ou non, qui sont, en général, d'excellents patriotes. Le pacifisme de ces derniers était une sorte d'attitude sentimentale; ils annonçaient pour... plus tard, la concorde finale et ne laissaient pas de craindre la guerre ni de vouloir qu'on s'y préparât. C'était la conséquence de l'un des nombreux préjugés qui surnagent dans l'opinion publique de notre temps. La perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine est presque « un dogme », et même parmi nous qui savons d'où elle vient et où elle va, il y a peu d'esprits assez fermes pour s'affranchir totalement de ce préjugé. Beaucoup donc se croient tenus, pour ne point paraître manquer d'intelligence ou de cœur, de croire que les hommes deviendront un jour assez raisonnables pour ne point s'entretuer. Quand se produira cet avènement de la paix universelle et perpétuelle? Vers « le quarantième siècle » peut-être? En attendant, il faut vivre, c'est-à-dire faire comme si cela ne devait jamais arriver. Et donc, ce n'est que du bon sens de conclure : « De quelque paix qu'on jouisse, toujours environné de voisins jaloux, il ne faut jamais entièrement oublier la guerre qui vient tout-à-coup. Pendant que l'on vous laisse en repos, c'est le temps de se fortifier au dedans (2). » En effet, « dans ce jeu sanglant où les peuples ont disputé de l'empire et de la puissance, qui a prévu de plus loin, qui s'est le plus appliqué; qui a duré le plus longtemps dans les grands travaux, et enfin qui a su le mieux ou pousser ou se ménager suivant la rencontre, à la fin a eu l'avantage et a fait servir la fortune à ses desseins (3). »

(1) A. Fouillée, *La Démocratie politique et sociale*, p. 101.
(2) Bossuet, *Politique*, etc., l. IX, Art. VI.
(3) Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, IIIe partie, chap. II.

Il n'y aurait pas beaucoup d'inconvénients à entretenir dans les âmes l'espoir de la paix perpétuelle si tout le monde était d'accord pour ne demander aux circonstances présentes que ce que l'on peut en attendre. Mais il y a les impatients, ceux qui prennent à la lettre ce qu'on leur dit de la paix « état normal de l'humanité » et qui dès lors regardent « la défense de tuer son semblable comme supérieure à tout autre ». « On ne peut, pensent-ils, défendre la justice par la violence, la paix par la guerre » et puisque « l'humanité tend vers l'internationalisme (1) », autant y arriver tout de suite.

Il n'est donc pas sans danger — l'expérience l'a prouvé — de présenter la paix perpétuelle comme un idéal de civilisation auquel doit s'élever tôt ou tard le genre humain. Du reste, il n'est pas sûr du tout que si, par impossible, ce rêve se réalisait, l'humanité s'en trouvât meilleure ni par conséquent plus heureuse; on a émis les opinions les plus opposées au sujet du retentissement de la guerre dans la vie morale : elle sont vraies ou fausses selon le point de vue d'où l'on regarde. « Ferrero soutient que la guerre développe les pires des vices individuels. Spencer répond que seule elle a permis la civilisation. Pecqueur cite le texte d'un ministre prussien : La guerre et les malheurs qu'elle traine à sa suite développent les vertus et mâles et fortes. » (1) Quoiqu'il faille penser de ces contradictions, il y a une vérité qui domine tout et qui emportera les suffrages de tous ceux pour qui les choses de ce monde ont une valeur relative, c'est que, après le martyr, le soldat chrétien est le plus noble représentant de la race humaine, la plus fidèle image du crucifié. Il meurt comme Jésus-Christ « qui versa son sang avec un regard particulier pour sa patrie; et en offrant ce grand sacrifice qui devait faire l'expiation de tout l'univers, il voulut que l'amour de la patrie y trouvât sa place. » (2) Comme la mort de Jésus-Christ, c'est surtout la mort du soldat chrétien, mourant parce que Dieu veut qu'il meure, qui donne du prix à la vie.

(1) F. Rauh. *Ibid.*

Germain Breton.

(1) F. Rauh. *Etudes de morales. Les Déductions internationalistes*, passim.

(2) Bossuet. *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, liv. I, art. VI.

POUR UNE ÉTUDE MÉTHODIQUE DES " LOCA PARALLELA "

DE SAINT THOMAS

Tous, même les débutants en théologie, connaissent les séries de références qui, dans la plupart des éditions de la *Somme théologique*, précèdent chacun des articles. Tous un jour ou l'autre se sont impatientés contre les erreurs d'indications qui s'y rencontrent trop souvent, mais à tous aussi elle ont été plus d'une fois très utiles pour retrouver les principaux passages du docteur angélique sur une question donnée. Ce serait, paraît-il, un adversaire du saint, qui, le premier, vers la fin du treizième siècle, aurait rédigé une série de trente deux conclusions, sur lesquelles il confrontait, pour les opposer, les passages du commentaire sur les *Sentences* et ceux de la *Somme* (1) ; la réponse ne se fit pas attendre et les diverses *Concordances* s'attachaient à montrer l'unité de doctrine du maître. De ces concordances et des tables qui les suivirent sont nées celles que nous utilisons aujourd'hui. Le faisons-nous toujours avec assez de méthode et ces tables elles-mêmes ne pourraient-elles pas être améliorées en vue d'une étude plus scientifique de la pensée du docteur? Les pages qui suivent voudraient présenter quelques simples réflexions à ce sujet et les éclairer de quelques exemples.

Pour peu que l'on ait fréquenté la littérature des traités de théologie, grands ou petits, publiés depuis le seizième siècle, on n'a pu ne pas être frappé de la place qu'y occupent les discussions *de mente sancti Thomae*. Et si, regardant de plus près, on cherche à suivre le développement de ces discussions à travers trois siècles de travail théologique très actif on ne sera pas moins frappé du peu de progrès qu'elles ont fait sur la plupart des points. On continue sans fin à rapprocher les mêmes textes, chacun soulignant et exploitant ceux qui le favorisent et trouvant quelque explication pour ceux qui le gênent.

La chose se comprendrait plus facilement pour un saint Augustin dont les écrits sont en majeure partie des ouvrages de polémique et de polémique passionnée. Même dans ses traités plus dogmatiques, il laisse reparaître sans cesse cette âme ardente qui nous captive et nous entraîne, mais nous gêne aussi pour arriver à saisir et préciser le fond de la pensée (2). Saint Thomas, au contraire, professeur incomparable

(1) MANDONNET, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VI (1913), col. 895 et *Premiers travaux de Polémique thomiste*, dans la *Revue des Sciences philos. et théologiques*, 1913, p. 46 sq.

(2) Et cependant il semble bien que, au contraire, depuis le début du dix-septième siècle, les divergences aient diminué entre les interprètes catholiques de saint Augustin beaucoup plus que pour saint Thomas.

dans sa chaire de Paris ou de Naples, le reste dans ses écrits; même ses ouvrages de controverse et de polémique, le *contra Gentes* ou les *questions* contre Guillaume de Saint-Amour, ont une forme didactique impeccable. Comment donc n'a-t il pas mieux réussi à se faire comprendre par ses disciples?

Sans doute, son autorité même y est pour beaucoup : on est vite d'accord sur ce qu'ont admis les gens dont la pensée n'a qu'une importance relativement secondaire et qu'on se résigne facilement à avoir contre soi. Tous au contraire tiennent à avoir saint Thomas pour eux; et non seulement on lui demande son avis sur les questions qu'il a lui-même posées et résolues, mais on s'efforce encore de prolonger les lignes de sa pensée, de conjecturer sur un mot, une tournure de phrase, une réponse à une question voisine, ce qu'il eût pensé de problèmes et de théories venus en discussion plusieurs siècles après lui. Et ainsi chaque système théologique tend à se doubler d'un système d'exégèse thomiste, l'esprit se forme simultanément à l'un et à l'autre, et entre élèves des diverses écoles théologiques se perpétuent sans fin des interprétations divergentes. Il y a assurément là une cause de désaccord qu'il sera bien difficile de faire disparaître. Banez et Molina arriveront malaisément à conclure ensemble que, quoiqu'il en soit du fond des choses, saint Thomas a ou n'a pas admis la prédétermination physique, que celle-ci du moins est ou n'est pas dans la logique de son système. Aujourd'hui encore, combien accepteront de conclure nettement que saint Thomas est contre eux, tant qu'aux textes qu'allèguent leurs adversaires ils pourront en opposer d'autres qui leur sont favorables?

Mais en revanche, c'est précisément dans ce cliquetis de textes pour et contre les diverses opinions, qu'une étude méthodique des *loca parallela* du saint pourrait peut-être amener un certain triage et déblayer pas mal le terrain des controverses.

Cette étude, en effet, je le rappelais tout à l'heure, a été, dès le début, poursuivie dans un double esprit. Les uns soulignent comme une faiblesse, accentuent comme une marque d'infériorité les variations du docteur; les autres revendiquent hautement la complète unité de sa pensée théologique et philosophique, montrant que, sauf quelques points de détail, les passages opposés sont au fond pleinement d'accord. Ce second point de vue, on le sait, est devenu courant. Il est généralement admis que, pour tout l'ensemble de sa synthèse, pour toutes les pièces importantes qui y entrent, pour toutes les idées fondamentales qui la soutiennent, saint Thomas n'a pas varié, d'un bout à l'autre de sa carrière, des *Sentences* vers 1253-1255, à sa mort en 1274 : dès la trentaine il était déjà en possession de tout l'essentiel de sa doctrine. Et voilà pourquoi, si la question des écrits authentiques du saint s'est très vite posée, a été longuement étudiée et discutée, celle de leur chronologie est toujours restée au second plan. Une

fois en possession d'écrits soigneusement triés, offrant la pensée bien authentique de saint Thomas, ses exégètes ont cru pouvoir invoquer simultanément pour préciser sa pensée, des textes empruntés à ses diverses œuvres. Implicitement ou explicitement ils le supposent en général, c'est bien la même pensée que ces textes représentent tous, avec de simples nuances. Tout au plus remarquent-ils de temps en temps, pour diminuer la valeur d'un texte gênant, que, venant des *Sentences* c'est une opinion de jeunesse qu'il apporte. On a même été jusqu'à poser en principe absolu d'exégèse que, dans ses derniers ouvrages, saint Thomas ne modifie jamais l'enseignement des premiers sans en avertir le lecteur.

Sans doute, il y a du vrai dans ce point de vue, et beaucoup; il est incontestable que la vie intellectuelle du docteur angélique présente un caractère frappant d'unité et de continuité, son premier ouvrage est déjà celui d'un maître et d'un grand maître. Mais pour réelle que soit cette unité de sa pensée, il ne faut pas non plus l'exagérer; et c'est peut-être pour en avoir fait une sorte de dogme absolu et intangible, que beaucoup de ses interprètes se débattent dans des discussions sans issue pour arriver à saisir cette pensée. Peut-être plus d'une parmi ces discussions prendra-t-elle vite fin si on vient à constater que tout un groupe des textes mis en ligne représentent bien la pensée authentique de saint Thomas, mais non sa pensée définitive (1).

Car, il ne faut pas l'oublier, la pensée d'un théologien peut évoluer, et profondément, de deux manières très différentes. Il y a, en effet, en théologie, des questions et des théories *classées* : on est pour ou contre. Aujourd'hui on est pour ou contre la prédétermination physique, pour ou contre la causalité physique des sacrements; autrefois déjà, on était pour ou contre la possibilité d'une création *ab aeterno*, pour ou contre la possibilité de croire et de savoir en même temps la même vérité. Et sur ces points, si un théologien passe d'un camp à l'autre, si simplement il abandonne ou adopte la neutralité, la chose se constate facilement; lui-même souvent soulignera en l'expliquant ce changement d'attitude. Mais dans une pensée tant soit peu active et personnelle, il y a d'autres changements, moins apparents à première vue, souvent beaucoup plus profonds en réalité. Sur le fond d'idées reçu au temps de la vie d'élève, la réflexion, l'expérience, l'étude directe agissent peu à peu : les lignes ne se brisent à aucun moment, mais elles s'infléchissent graduellement. Telle idée, tel principe de solution ou de synthèse cher au jeune professeur pourra céder la place à un autre : jamais peut-être il ne sera formellement rejeté, mais il reculera à l'arrière plan; telle théorie devra subir une série de retouches de détail qui en modifieront profondément

(1) J'ai essayé ici même un triage de ce genre à propos des textes *sur le salut des infidèles* (*Bulletin*, 1913, p. 337-355)

la physionomie : le croquis clair et net de la jeunesse deviendra à la longue un dessin laborieux surchargé de coups de crayon et de coups de gomme : la fraîcheur et le brillant de la première esquisse n'y seront plus, mais il y aura plus de vérité. Pendant que des contours d'abord précis iront ainsi s'estompant, des théories au contraire, à peine soupçonnées à trente ans, se mûriront et se bâtiront à cinquante. De tout cela résulteront dans une œuvre échelonnée sur vingt ans de vie, des textes, ni précisément opposés, ni pleinement d'accord, des textes qu'il sera facile de solliciter en des sens très différents, sans cependant rompre absolûment le lien de continuité qui les unit.

Un tel travail s'est-il produit dans l'esprit de saint Thomas? Il est difficile, il serait injurieux pour lui, d'en écarter *a priori* la possibilité : pas plus que les saints, si grands soient-ils, n'ont commencé leur vie d'homme à vingt ans tels qu'ils sont morts plus tard, pas plus la vie intellectuelle des docteurs n'a pu être dès le début un planement sans ascension possible vers de plus hautes cimes. Il serait bien singulier qu'un esprit aussi puissant que saint Thomas ait pendant vingt ans réfléchi, prié, étudié avec l'intensité que nous savons, sans qu'un pareil labeur ait abouti à autre chose que quelques corrections de détails dans une œuvre immense.

Et de fait on connaît le trait signalé dans le procès de canonisation du saint : ce ne serait pas la mort qui aurait interrompu la *Somme théologique* au milieu de sa troisième partie, mais bien le découragement du grand docteur sentant trop vivement combien sa doctrine, pourtant si belle, était imparfaite pour exprimer les réalités que Dieu lui laissait entrevoir dans ses réflexions et plus encore dans les contemplations de sa prière. Guillaume de Tocco et, avec plus de détails, Barthélemy de Capoue (1) nous racontent l'aveu fait par le saint à son compagnon Reginald de Piperno. Celui-ci avait constaté qu'à la suite d'une extase aux environs de la fête de saint Nicolas 1273, l'année avant sa mort, le saint interrompant sa *Somme* au milieu de la troisième partie, au traité de la Pénitence, avait complètement cessé d'écrire. Il demande à son maître : *Pater, quomodo dimisistis opus tam grande quod ad laudem Dei et illuminationem mundi coepistis?* Thomas répond : *Non possum.* Le bon Réginald craignant *ne propter multum studium aliquam incurrisset amentiam* insiste pour le faire continuer. Nouveau refus : *Raynalde non possum quia omnia quae scripsi, videntur mihi paleae.* Enfin après de nouvelles instances Reginald obtient sous le sceau du secret la raison de ce découragement : *Omnia quae vidi et scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi.* Peu après le saint commençait ce voyage que devait interrompre sa bienheureuse mort.

(1) Déposition de Barthélemy de Capoue n. 79, dans *Acta Sanctorum Martii*, éd. Anvers, 1668, t. 1, p. 712. G. de Tocco, *Vita*, n. 48, *ibid*, p. 674.

Et peut-être aura t-on le droit de rapprocher ce fait de celui que signalait récemment le P. Mandonnet quand il remarquait que souvent « dans les points doctrinaux où saint Thomas semble en conflit avec lui-même, l'opinion abandonnée (paraît) la plus précise et la plus claire (1) ». A comparer les *loca parallela* des *Sentences* et de la *Somme*, on a sans doute souvent l'impression d'une pensée d'abord un peu touffue et qui est devenue parfaitement nette en arrivant à force de réflexion et de maturation à se former pleinement. Mais d'autres fois aussi on sent une théorie très nette et très précise au début, qui maintenant devient plus indécise, avec quelque chose d'hésitant. Il semble donc bien que saint Thomas, comme tous les grands penseurs et tous les grands artistes, a connu ce tourment de sentir d'une façon aiguë toute la distance entre l'œuvre réalisée et l'idéal rêvé toujours plus haut, entre la magnifique doctrine qui nous ravit et ce qu'il entrevoyait lui-même des réalités surnaturelles et d'une théologie qui eût été digne d'elles.

***

Ces lentes transformations de la pensée, ce n'est pas en général de ceux chez qui elles se produisent que nous devons en attendre la description. Trop souvent elles seront peu sensibles pour eux; et, au Moyen-Age surtout, pour saint Thomas en particulier, nous avons affaire à un homme tellement passionné de vérité, ne vivant si bien que pour elle seule, qu'il aurait estimé perte de temps sacrilège que d'aller s'attarder à comparer minutieusement sa pensée d'hier avec celle d'aujourd'hui : trouver la meilleure expression du vrai qu'il voyait lui importait beaucoup plus que d'aller mesurer le chemin parcouru à sa recherche.

Mais peut-être pour nous, à distance, n'est-il pas impossible de suivre quelque chose de ce lent travail en rapprochant les textes où une même question est reprise à plusieurs années d'intervalle dans les cadres uniformes d'une même méthode. Et peut-être aussi cette comparaison systématiquement poursuivie à travers l'œuvre de saint Thomas arriverait-elle à déblayer considérablement les controverses qui se prolongent au sujet de sa pensée. Sans doute le travail est difficile, infiniment délicat; il ne peut donner de résultats sérieux et intéressants que fait sur une base très large : mais je crois bien qu'on peut souvent arriver par là à opérer un triage parmi ces textes que les auteurs font *concorder* en divers sens, à préciser quels sont ceux que nous devons sacrifier parce que saint Thomas le premier les a sacrifiés dans ses ouvrages postérieurs.

Evidemment, il ne suffit pas pour y arriver de prendre la liste des *loca parallela* relatifs à une question donnée et de les classer chronologiquement. Cette liste telle que nous la trouvons dans les éditions

(1) *Revue des Sc. Philos. et Théolog.*, 1913, p. 261.

et que nous pouvons la compléter nous-même se compose d'éléments très divers Si nous prenons par exemple dans l'édition Fretté, t. 6. p. 799 (1). le premier article de la *Somme* (I^a^ q. 1 a 1 : *utrum praeter alias scientias doctrina theologica sit necessaria*), nous y trouvons les indications suivantes :

« 2-2. q, 11 a. 3 et 4. – Prolog. lib. 1 Sent. a. 1. — 1 Cont. Gent. c. IV et VI. — De Verit., q. XIV, a. 11. — Sum. Th. 1. P., q. XII, a. 4; q. LXXXV, a. 1, 2^m^. »

Si l'on se reporte aux passages indiqués, on distinguera aussitôt parmi ces références trois groupes très distincts :

a) *I Sent. Prolog.* a. 1 : *utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria?*

Contra Gentes 1. 4 et 5 (non 6, fausse référence) : *Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur,*

— *Quod ea quae ratione investigari non possunt convenienter fide tenenda hominibus proponantur.*

b) *De Verit.* q. 14. a. 10 (et non 11) : *Utrum necessarium sit homini habere fidem.*

2-2 q. 2. a. 3-4 : *Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem?*

— *Utrum credere ea quae naturali ratione probari possunt sit necessarium?*

Il faut y ajouter :

III Sent., D. 24. q. 1, a. 3, qc. 1 : *Utrum necessarium sit homini credere aliquid cuius non habet scientiam.*

c) I^a^ q 12, a. 4 : *Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.*

— Q. 32 (et non 85), a. 1, 2^m^ (*Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci*).

Dans le premier article de la *Somme*, saint Thomas répond à la question posée en montrant la double nécessité d'une science appuyée sur la révélation et pour les vérités qui dépassent la raison humaine, et pour celles même que cette raison peut à la rigueur atteindre par ses propres forces. On le voit donc, le groupe *c*) touche le même sujet, ou bien simplement pour résoudre une objection (q. 32), ou à propos du caractère surnaturel de la vision béatifique, question toute différente bien que connexe. Dans le groupe *b*), la question examinée est au fond identique, plusieurs des objections sont les mêmes, la même citation de Maimonide fournit, en se modifiant de plus en plus, une

(1) On sait que FRETTÉ, dans son édition, a placé les *loca parallela* de la *Somme* et des *Sentences* à la fin de chacun de ces deux ouvrages. Pour les *Sentences*, t II, p. 585 — Cette dernière liste surtout fourmille d'erreurs et est très incomplète.

partie du développement (1) ; mais avec les trois textes de *b)* nous ne sommes plus dans les préliminaires de la théologie, nous sommes au milieu du traité sur la vertu de foi et il s'agit de prouver la nécessité de cette vertu : d'où point de vue assez différent, objections particulières à ce groupe.

Dans *a)*, au contraire, c'est la même question, examinée au même point de vue, à la même place, avec cette différence que dans le *contra Gentes* elle prépare un travail apologétique, tandis que dans les *Sentences* et dans la *Somme* elle ouvre un exposé théologique de la foi catholique.

Un premier travail s'impose donc, et on l'a déjà réclamé de divers côtés : c'est un triage, un classement des divers *loca parallela* qui se transmettent d'édition en édition Travail plus délicat qu'il n'y paraît au premier abord : une lecture attentive sera souvent nécessaire pour bien distinguer les articles qui doivent figurer dans la série *a)*, les vrais « doublets », si on peut dire, des articles de la *Somme*. Parfois, en effet, un article des *Sentences* ou des *Questiones Disputatae* sera divisé en deux, par exemple dans la question citée plus haut : *II. II. q. 2, a. 3-4 = III Sent. D. 24, q. 1. a. 3. qc. 1 = Verit. q. 14. a. 10.* L'article des *Sentences* et du *de Veritate* s'est divisé dans la *Somme*.

Ailleurs, quelques mots d'un article des *Sentences* en amorcent un nouveau, dont quelquefois saint Thomas ira prendre la matière dans une de ces digressions si fréquentes dans les *Sentences* et leurs commentaires. Si nous comparons le commentaire *in Prologum Sententiarum* et *I^a q. 1.* nous voyons que les articles se répondent de la façon suivante :

in Prolog : 1 ; 3^2 ; 2 ; 3^1 ; 3^3 ; 4 ; 5.
I^a q. 1 : 1 ; 2, 3 ; 4 ; 5 ; 6 ; 7 ; 8 ; 9 ; 10.

Les articles 5, 9, 10 ne sont nouveaux qu'en partie : l'article 5 (*utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis*) développe les remarques qui terminaient la solution 3^1, source de l'article 4 de la *Somme* ; 9 et 10 ont été amenés eux aussi par deux paragraphes de l'article 5 *in Sententias* sur les métaphores et sur les divers sens de l'Ecriture Sainte. Et pour 9, saint Thomas est allé chercher ses matériaux dans les deux articles *erratiques*, *in I Sent D. 34, q. 3, a. 1-2, de*

(1) Dans le Prologue des *Sentences* la citation ne paraît pas et saint Thomas ne parle pas de la nécessité d'une révélation des vérités philosophiques.
Dans *III Sent. q. 24* après avoir montré la nécessité de croire les vérités surnaturelles, saint Thomas cite les cinq raisons de Maimonide prouvant (avec une saveur pas mal fidéiste) que même les vérités philosophiques doivent être crues Dans le *de Veritate* mêmes cinq raisons, mais une série de retouches font disparaître toute trace de fidéisme. Dans le *contra Gentes*, au lieu d'un article, on a deux chapitres, les cinq raisons sont remaniées et ramenées a trois ; il en sera de même dans la *Somme* On le voit en passant ce rapprochement prouverait nettement s'il en était besoin, que le *de Veritate* a précédé le *contra Gentes*.

his quae translative de Deo dicuntur. Ces deux articles formant digression à propos des notions d'essence et de personne et des appropriations dans la Trinité, sont dans la *Somme* transportés ici et omis dans les questions qui correspondent à la distinction 34. Ailleurs au contraire, par exemple dans la question citée, *Iª q. 1, a. 6.* et *in prolog. a. 3³* (*utrum* [*sacra doctrina*] *sit sapientia*), il ne reste plus guère de commun que la question posée et la place au même endroit dans le développement de la doctrine : tout le fond de l'exposé est modifié, l'idée principale en est prise à un article voisin (*in Prolog. a. 3¹*), les objections et réponses sont différentes elles aussi.

Le triage nécessaire des *loca parallela* est donc tout autre chose qu'une simple vérification de références : en revanche il permettra vite des constatations intéressantes. Il met d'abord en évidence les articles de la *Somme* « nouveaux », pour qui le groupe *a*) n'existe pas : dans la *IIª IIªᵉ* ils sont particulièrement nombreux : dans la question 1, *de obiecto fidei*, les articles 1 à 9 correspondent, les cinq premiers même sans changement d'ordre, à divers articles des distinctions 24 et 25 de *III Sentent* (1) : le 10ᵉ vient s'y ajouter tout nouveau, formant écho aux controverses sur l'addition du *Filioque* : *utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare*... Beaucoup de ces articles (et même de ces questions) nouveaux sont amenés par le plan méthodique que saint Thomas se trace au début de la *IIª IIªᵉ* : cela est surtout sensible pour les questions sur les trois vertus théologale dont une partie vient très nettement des *Sentences* (*III, D. 23 et suiv.*) et l'autre est en grande partie ajoutée de toutes pièces pour la régularité du plan adopté. D'autres parmi ces articles nouveaux répondent à des questions nouvelles que saint Thomas s'était posées ou qu'on lui avait posées, et ici on pourrait espérer de précieuses indications sur le travail de son esprit, sur les points où il *cherchait* davantage. Mais là plus qu'ailleurs toute conclusion est forcément bien hypothétique : tant de causes ont pu amener le docteur à soulever de nouvelles questions qu'il n'avait pas examinées tout d'abord : demandes de disciples, exemple de collègues dans l'enseignement, circonstances diverses, comme par exemple les controverses des mendiants et de l'université.

Et pour être sûr qu'une question était entièrement *nouvelle* il nous faudrait pouvoir comparer saint Thomas non seulement avec lui-même, mais avec ses contemporains et prédécesseurs immédiats, non seulement avec Guillaume d'Auxerre, mais avec Praepositinus encore

(1) *Somme*		*III Sent*					
I. I. q. 1 a. 1	=	D. 24, q. 1, a.	1¹	6	=	D. 25 q. 1, a.	1¹ (1²)
2	=	» »	1²	7	=	» q. 2 a.	2¹
3	=	» »	1³	8	=	» q. 1, a.	2
4	=	» »	2¹	9	=	» » a.	1³
5	=	» »	2² (2³)	10			

inédit, avec Alexandre de Halès dont l'édition critique est encore en préparation.

Un terrain d'étude plus ferme est fourni par les articles qui des *Sentences* à la *Somme* se correspondent pleinement. Car, le simple triage dont il était question plus haut permet de le constater très vite, si dans la *Somme* il y a des parties nouvelles, il y en a d'autres pour lesquelles saint Thomas a pris comme base ses travaux antérieurs, le commentaire sur les *Sentences* en général, pas toujours cependant. Dans les questions *de Deo Uno* de la Ia par exemple, la q. 2 (existence de Dieu) suit *I Contra Gentes* c. 10-13; q. 3 (simplicité) *Cont. Gent.* I, 16-27, avec des changements dans l'ordre des matières. Pour la question 6 (bonté de Dieu), c'est encore dans *Contra Gentes*, I, 37-41 que nous trouvons les chapitres parallèles aux quatre articles; les deux derniers correspondent aussi à *Verit.* q. 21 a. 4-5, question qui avait fourni le cadre et les matériaux de la question précédente de la *Somme* (q. 5, *de bono in communi*). Au contraire la q. 9 (*esse Dei in rebus*) et la q. 10 (immortalité) viennent du commentaire sur les *Sentences* (I, D. 37 q. 1 et 2 et I, D. 9, q. 3) où nous retrouvons tous leurs articles. La question 13 sur les noms de Dieu se compose d'éléments venant de divers côtés : *I Sent.* D. 22 a. 1; D. 30 a. 1-3, *Contra Gentes* I, 32-35; *de Potentia*, q. 7 : chacun des articles a son équivalent ailleurs, mais le groupement d'ensemble est nouveau. Pour la question 14 (science de Dieu) les articles parallèles se retrouvent à la fois, et dans les *Sentences*, mal groupés aux distinctions 35, 36, 38, 39, et dans la question 2 *de Veritate* et dans le *Contra Gentes*, I, 44 à 71 : chaque fois du reste l'ordre est changé. Tandis que la question 7 (infinité de Dieu) développe en quatre articles le I, 43 du *Contra Gentes*, et la question 26 (béatitude de Dieu) les chapitres I, 100-102 du même ouvrage, l'article I q. 1 a. 9 en résume deux du commentaire *in I Sent.* D. 34 a. 1-2; I q. 20, a. 4 en résume quatre (*I Sent.* D. 32, a. 5, qc. 1 à 4).

Tous ces divers articles sont rapprochés, non pas seulement par le sujet identique qu'ils traitent, mais aussi par la manière de le traiter. Il est, en effet, hors de doute que saint Thomas en écrivant la *Somme* avait sous les yeux ses précédents ouvrages. Le fait est *a priori* plus que vraisemblable; il est évident si l'on compare en détail les textes parallèles, surtout ceux du commentaire sur les *Sentences*. Sans doute, il n'y a à peu près jamais de texte reproduit tel quel d'un ouvrage à l'autre, les changements d'ordre, suppressions, additions et corrections abondent au point de changer parfois entièrement la physionomie d'une question, et par conséquent, il ne peut s'agir d'une simple édition, revue et corrigée du premier ouvrage, il est vraisemblable qu'après avoir relu ses premiers travaux et avoir de nouveau médité la question à traiter, le saint écrivait son article sans plus se préoccuper de sa rédaction d'autrefois. Et pourtant en comparant ces

articles en détail, paragraphe par paragraphe, il paraît impossible d'expliquer les ressemblances qu'on trouve dans leur groupement, dans les matériaux utilisés par le seul fait que c'étaient là les questions, textes et objections de cours à traiter en cet endroit (1). Voici par exemple deux articles n'offrant rien de bien spécial, mais qui pourront donner une idée de cette utilisation assez libre des *Sentences* dans la *Somme* :

in III Sent., D. 24, q. 1, a. 1 qc. 3.

Videtur quod fidei possit subesse falsum.

3. Praeterea, spei potest subesse falsum : quia aliquis sperat se habiturum vitam aeternam qui nunquam habebit ; similiter et caritati : quia aliquis promittit aliquid ex caritate quod non faciet, sicut de Apostolo patet I Cor. 1 ; ergo et fidei.

1. Omne enim verum contingens potest esse falsum. Sed fidei subest aliquod verum contingens, scilicet Passio Christi, quia fuit voluntaria et ex libero arbitrio tam Christi quam Iudaeorum dependens. Ergo fidei potest subesse falsum.

2. Praeterea in tempore ante passionem Christi, postquam credidit Abraham Christi passionem futuram, constat quod possibile fuit tunc Deo alio modo humanum genus liberare : quod si fuisset, fides Abrahae falsificata fuisset. Ergo fidei potest subesse falsum.

(Ibid. qc. 2 ad 4 : Praeterea, sicut dicit Philosophus in III *de anima*, text. 22, in compositione intellectum cadit tempus. Sed de substantia fidei non videtur esse tempus ; alioquin nullus fuisset

II. II, q. 1, a. 3.

Videtur quod fidei possit subesse falsum.

1. Fides enim condividitur spei et caritati. Sed spei potest aliquid subesse falsum ; multi enim sperant se habituros vitam aeternam quam non habebunt ; similiter et caritati : multi enim diliguntur tanquam boni qui tamen boni non sunt. Ergo et fidei potest aliquid subesse falsum (2).

2. Praeterea Abraham credidit Christum nasciturum secundum illud Ioann. 8[56] Abraham pater vester exsultavit ut videret diem meum. Sed post tempus Abrahae Deus poterat non incarnari ; sola enim sua voluntate carnem accepit ; et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum (3).

3. Praeterea fides antiqurumo fuit quod Christus esset nasciturus ; et haec fides duravit in multis usque ad praedicationem Evangelii. Sed Christo iam nato, antequam praedicare inciperet falsum erat Chris-

(1) On peut achever de s'en convaincre en comparant les articles de la *Somme* successivement avec le commentaire sur les *Sentences* de saint Thomas et celui de quelques contemporains, saint Bonaventure par exemple ou même Albert le Grand.

(2) L'objection reste la même, mais à propos de la charité l'exemple est changé et dans la *Somme* vient bien mieux au sujet.

(3) Deux objections identiques au fond, sont fondues en une.

tempore nativitatis Christi fidelis, nisi qui credidisset eum tunc nasci. Ergo fides non est circa verum complexum.) Cf. aussi *ad 5, ibid.*

4. Praeterea latria per fidem dirigitur. Sed in actu latriae aliquis potest errare sicut qui credit hostiam esse consecratam quae non est consecrata, et eam adorat. Ergo et fidei potest subesse falsum.

Sed contra fides est certior quam scientia, ut supra dictum est. Sed scientiae non subest falsum. Ergo multo minus fidei Praeterea per nullam virtutem producitur actus malus : quia bonus usus potentiae est actus virtutis ut dicit Augustinus, de lib. arbit. II, 19. Sed opinari falsum est malus usus intellectus. Cum ergo fides sit virtus non contingit fidei subesse falsum.

Solutio. Ad tertiam quaestionem dicendum quod fides innititur veritati primae : unde cum illa sit infallibilis, fidei non potest subesse falsum.

Ad tertium dicendum quod spes non tendit in beatitudinem nisi ex suppositione meritorum, alias esset tum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum (1).

4 Praeterea unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur. quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

Sed contra, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum secundum quod est malum intellectus ut patet per Philosophum in VI *Ethic*, c. 2. Sed fides est quaedam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit. Ergo ei non potest subesse falsum (2).

Respondeo dicendum quod nihil subest alicui potentiae, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti; sicut color videri non potest nisi per lumen, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima, unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec non-ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum (3).

Ad primum ergo dicendum quod quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivae

(1) Objection empruntée à la *quaestiuncula* précédente du Commentaire sur les *Sentences* ; dans l'article correspondant de la *Somme*, II-II, q. 1, a. 2, elle est précisément omise : elle a donc été transportée ici et adaptée à cet article

(2) Noter la différence de rédaction dans les deux *Sed contra* dont le fond est le même.

(3) Ici encore remarquer le progrès de la pensée en plénitude et en netteté.

praesumptio et non spes. Unde si deficientibus meritis iste ad beatitudinem non pervenit ut speravit, spes non decipitur. Et similiter nec caritas decipitur : quia semper vult id quod Deo placitum est. Unde si aliquis postea comperiat non esse Deo placitum quod prius placitum aestimabat, aestimatio humana falitur, non caritas.

Ad primum ergo dicendum quod contingens non potest esse obiectum fidei nisi secundum quod stat sub divina praescientia, et secundum hoc habet necessitatem consequentiae et sic cadit sub fide ; unde sicut praescientia non potest falli, ita nec fides.

Ad secundum dicendum quod post tempus Abrahae potuit Deus alio modo genus humanum liberare quam per passionem Christi loquendo de potentia absoluta, sed non secundum quod consideratur in ordine ad praescientiam : non enim poterat Deus ut aliquid ab eo praescitum sit, et postmodum non fiat, sicut non potest falli vel virtutis; ideo omnes virtutes quae perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum; quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam, non excludunt totaliter falsum; potest enim aliquis secundum iustitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita cum fides perficiat intellectum, spes autem et caritas appetitivam partem, non est similis ratio de eis (1).

Et tamen neque etiam spei subest falsum; non enim aliquis sperat se habiturum vitam aeternam secundum propriam potestatem, hoc enim esset praesumptionis, sed secundum auxilium gratiae; in qua si perseveraverit omnino infallibiliter vitam aeternam consequetur. Similiter etiam ad caritatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit, unde non refert ad caritatem utrum in isto sit Deus qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum quod « Deum non incarnari » secundum se consideratum, fuit possibile post tempus Abrahae ; sed secundum quod cadit sub praescientia divina, habet quamdam necessitatem infallibilitatis ut in I dictum est, et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum (2).

(1) A la réponse des *Sentences* saint Thomas en substitue une qui va bien plus au fond même de la difficulté. Cependant il reprend ensuite celle-là pour compléter sa solution.

(2) Exemple de réponse résumée.

mutari; et sic fides Abrahae fuerat de passione Christi secundum quod subsistit divinae praescientiae.

(*qc. 2 ad 4* : Ad quartum dicendum quod tempus determinatum est de his quae accidentaliter se habent ad fidem, sicut etiam se habet accidentaliter ad praedicatum et ad subiectum, quae intellectus componit et dividit. Ea autem quae se habent accidentaliter ad fidem, non sunt de necessitate salutis, nisi postquam determinata sunt per praedicationem et doctrinam.)

Ad quartum dicendum quod fides non est de hac hostia nisi rite consecrata; sed quod haec hostia sit rite consecrata hoc est humanae aestimationis, et ex hac parte potest accidere error in latria.

Ad tertium dicendum quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex coniectura humana. Possibile est enim ex coniectura humana hominem fidelem falsum aliquid aestimare; sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile (1).

Ad quartum dicendum quod fides credentis non refertur ad has species panis vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi (2) sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

Lorsqu'un article de la *Somme* s'inspire d'un chapitre du *contra Gentes* ou d'un article des *Quaestiones disputatae*, il les suit naturellement de plus loin : dans le premier de ces ouvrages il n'y a pas le plus souvent d'objections; fréquemment l'exposé se réduit à presque rien et il ne reste guère dans tout un chapitre qu'une série d'arguments. Dans les *Questions* au contraire la série des preuves pour ou contre, le corps de l'article sont très longs et seront très résumés dans la *Somme* : le but de ces écrits est très différent : l'un est destiné à la controverse, l'autre se consacre à l'étude approfondie de certaines questions, sorte de cours supérieur ajouté par le maître au cours régulier et complet, fourni par les bacheliers commentateurs des *Sentences*.

La *Somme* étant dans l'intention de son auteur destinée aux débutants (3), il est tout naturel que ce soit surtout entre elle et les *Sen-*

(1) Dans les *Sentences* saint Thomas répondait à cette objection classique en distinguant *ea quae accidentaliter se habent ad fidem* : la distinction, qui se retrouve dans les pages voisines des *Sentences* (entre *ea quae se habent ad fidem materialiter formaliter et accidentaliter*) pouvait s'expliquer, mais n'était pas non plus très heureuse, il faut l'avouer. De fait, elle disparaît ici dans la *Somme*, comme dans les passages parallèles aux autres endroits où elle paraissait. Comparer II-II q. 1, a 1, *in corp.* et ad 2, avec III, D 24, q. 1, a 1, qc 1 *solut.* et ad 2; II-II, q. 1 a. 5, *in corp.* avec III, D. 24, q 1, a 2, qc 2, *in solutione*, et avec *Verit.* q. 14, a. 9, où la distinction a déjà disparu aussi

(2) Autre exemple encore de réponse serrant de plus près la difficulté.

(3) *Summa Theol.* I Prol : Propositum nostrae intentionis in hoc

tences que l'on trouve les rapports les plus étroits. Et par conséquent ce sera surtout dans la comparaison de ces deux écrits qu'on pourra rechercher les traces des changements qu'a pu subir la pensée de saint Thomas. Ayant ainsi de lui deux grands ouvrages de but et de méthode identiques, composés l'un vers 1253 1255, l'autre après 1265, donc à plus de dix ans d'intervalle, nous nous trouvons pour faire chez saint Thomas ce travail de rapprochement dans des conditions exceptionnellement favorables

Le travail sera même d'autant plus facilité que le docteur lui-même nous a tracé au début de sa *Somme* le programme des changements d'ordre purement pédagogique qu'il a introduits dans son ouvrage « *Consideravimus*, dit-il, *huius doctrinae novitios in iis quae a diversis conscripta sunt plurimum impediri propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio vel secundum quod se praebebat disputandi occasio; partim quidem quia frequens eorum repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Huec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii ea quae ad sacram doctrinam pertinent breviter et dilucide prosequi, secundum quod materia patietur* » (I[a] *Prolog.*).

Beaucoup d'arguments apportés dans les *Quaestiones disputatae* ou le *contra Gentes* font défaut dans les articles correspondants de la *Somme* : évidemment saint Thomas les a jugés inutiles pour les *incipientes*. Des textes patristiques qui à eux seuls font l'objet d'un article entier dans le commentaire des *Sentences*, n'occupent plus qu'une difficulté de de la *Somme*. L'article sur les diverses appropriations dans la Trinité, I[a], q 39, a. 8, résume les trois articles des *Sentences* I, D. 31, q. 2, a. un et q. 3, a. 1 et 2, auxquels vient s'ajouter I, D, 34, q 2, a. un., qui traitait incidemment d'un autre texte augustinien sur le même sujet. On voit là le souci de traiter les questions suivant leur ordre logique, à une certaine place, et non selon que les amène l'exposition d'un texte. Ce souc reparaît encore dans les changements continuels faits à la division des matières par exemple la séparation entre le *De Deo Uno* et *de Trinitate*, séparation qui s'était déjà réalisée dans le *Compendium theologiae ad Reginaldum*. Dans le traité de la Trinité lui même, à peu près tous les articles de la *Somme* (sauf quatre ou cinq) ont leur équivalent dans les *Sentences* : mais sur dix-sept questions, cinq seulement sont dérivées chacune de la même distinction des *Sentences* : les autres empruntent à deux, trois, quatre et même cinq distinctions différentes les articles qui les composent.

opere est ea quae ad christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Les changements d'ordre pédagogique introduits par un maître comme saint Thomas, sont déjà très intéressants et très instructifs à suivre dans le détail ; mais, évidemment, pour nous, ce sont avant tout les changements dans le fond que nous voudrions pouvoir saisir. Peut-on arriver à quelque résultat dans ce sens par une comparaison suivie de textes parallèles ?

Je crois que oui ; cette comparaison, en effet permettra tout d'abord de rechercher les modifications de vocabulaire théologique, et il y en a.

Le verbe *revelare* par exemple, et son substantif *revelatio*, se trouvent 3 fois seulement dans le commentaire sur le Prologue des *Sentences* ; dans le texte parallèle I^a, *q. 1*, on le trouve 26 fois. Il est ainsi réparti dans les deux questions :

Sent. Prol.		*Summ.* I, q. 1	*Sent.* Prol.		*Summ.* I, q. 1
1 (1)	=	1 (7)	3^3 (»)	=	6 (3)
3^2 (»)	=	2 (2)	4 (»)	=	7 (»)
2 (»)	=	3 (2)	5 (2)	=	8 (7)
3^1 (»)	=	4 (»)		=	9 (3)
	=	5 (1)		=	10 (»)

En revanche les expressions de *divinum lumen* et semblables se trouvent 8 fois dans les *Sentences*, 4 seulement dans la *Somme* ; le mot *inspiratio* appliqué à la foi, 6 fois dans les *Sentences*, 1 fois dans la *Somme* ; enfin, la réunion des deux *ex inspiratione divini luminis* qui se rencontre 3 fois dans les *Sentences* est absente dans la *Somme*. Et en regardant de plus près on voit que précisément dans plusieurs cas c'est *revelatio* qui vient se substituer à *lumen* ou *inspiratio* ; par exemple :

Sent. Prol. a. 3^1.

(Sacra doctrina) est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per *inspirationem a Deo immediate acceptam* ; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas.

Sent. Prol. a. 2.

Cum ista scientia sit altissima et *per ipsum lumen inspirationis divinae* efficaciam habens, ipsa unita manens . . diversarum rerum considerationem habet . .

ad 1 : *divinum lumen*, ex cuius certitudine procedit haec scientia,

I^a q. 1, a 6.

Sacra autem doctrina propriissime de Deo determinat secundum quod est altissima causa : quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, quod philosophi cognoverunt .... sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis *per revelationem communicatum*. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

I^a, q. 1, a. 3.

Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt *divinitus revelata* . . omnia quaecumque sunt *divinitus revelabilia* communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae.

ad 2 : ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur potest

est efficax ad manifestationem plurium quae in diversis scientiis in philosophia traduntur.

Cf ad. 3 : ... *per divinum lumen.*

Sent. Prol. a. 1

Unde oportet... quatenus homo manuducatur, ad illam contemplationem in statu viae *per cognitionem* non ex creaturis sumptam, sed *immediate ex divino lumine inspiratam.*

Ad 1 : ... oportet esse aliam (scientiam) quae existentia consideret secundum rationes *ex inspiratione divini luminis* acceptas.

sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt *divinitus revelabilia.*

Iª q. 1, a 1

Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quaedam *per revelationem divinam* quae rationem humanam excedunt

ad 2 : Unde nihil prohibet de eisdem .. etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur *lumine divinae revelationis* (1).

Ce changement dans le vocabulaire n'est donc pas fortuit : ou il a été voulu intentionnellement, ou il trahit une modification dans les idées.

Et de fait, sans quitter le même sujet et la même question de la *Somme*, on peut constater à plusieurs reprises dans le commentaire *in Prolog. Sent.* un rapprochement entre le *lumen fidei* et l'*intellectus principiorum* : dans la Iª, *q. 1*, ce rapprochement n'est plus fait et semble systématiquement exclu. Par exemple, *in Prol.* a. 3² ad 2 = Iª, q. 1, a. 2 ad 1, saint Thomas pose la même objection : *Omnis scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur.*

Voici maintenant les deux réponses :

in Sent. Prol. a. 3² ad 2

Ad aliud dicendum quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei qui per lumen infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum si infidelibus nota non sunt qui lumen fidei non habent; quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis.

Iª q. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur in notitiam superioris scientiae; et talia sunt principia sacrae doctrinae ut dictum est.

(1) Notons cependant que dans le *Sed contra*, la *Somme* porte : *aliam scientiam divinitus inspiratam* (unique emploi de ce mot dans toute la question), tandis que *in Sent.* porte : *doctrinam quae per revelationem procedat* : c'est le premier emploi des deux mots au début des deux ouvrages : à partir de ce moment, au contraire *revelatio* devient habituel dans Iª q. 1 et *inspiratio* y disparaît

Même rapprochement dans *in Prolog.* a. 3^2 ad 3 : ici objection et réponse sont supprimées de I^a. q 1. a. 2, peut-être pour raison d'ordre didactique : il s'agit, en effet. là de l'*habitus fidei* dont saint Thomas traitera plus loin.

Dans *in Prolog.* a. 3^3, ad 1 parallèle à I^a, q. 1, a 5, ad 1 et *in Prolog.* a. 5 = I^a, 1, a. 8. même rapprochement encore entre entre l'*habitus fidei* et *l'intellectus principiorum* (1), mais rien n'en passe dans les passages correspondants de la *Somme*. Il semble donc bien qu'il y ait là une vue qui plaise moins à saint Thomas En revanche, dans la I^a, q. 1, a. 6, ad 3 apparaît la distinction célèbre :

« Contingit aliquem iudicare uno modo per modum inclinationis : sicut qui habet habitum virtutis recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur... Alio modo per modum cognitionis sicut aliquis instructus in scientia morali posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus sancti.. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam secundum quod per studium habetur. licet eius principia ex revelatione habeantur »

Ce rapprochement entre le rôle de l'*habitus fidei* et celui des autres vertus pour une connaissance *per modum inclinationis*, saint Thomas le fait à plusieurs reprises (2), et il semble que dans sa pensée il soit précisément venu remplacer le rapprochement fréquent dans les *Sentences* avec l'*habitus principiorum*. La chose paraît clairement dans les textes III *Sent.* D. 24, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 2 = II-II, q. 1, a. 4, ad 3.

Voici les deux textes, objection et réponse :

III Sent. D. 24, q. 1, a 2^1, ad 2.

Praterea *lumen fidei se habet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita.* Sed lumen naturale facit videre principia per se nota. Ergo et lumen fidei facit videre articulos.

II. II . q. 1, a. 4, ad 3.

Praeterea fides est *quoddam spirituale lumen.* Sed quolibet lumine aliquid videtur Ergo fides est de rebus visis.

(1) « Magis enim fidelis et firmius assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis. Et quod dicitur quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa, sed de fide acquisita quae est opinio fortificata rationibus Habitus autem illorum principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus quia ista principia supra rationem sunt et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet... » *in Prol.* a. 3^3. Il y a là entre la foi et la science un principe de distinction tout autre, et bien moins heureux que celui qui revient sans cesse dans la I^a.

(2) Sur les diverses interprétations de ces textes, voir HARENT, *DTC.*, t. VI, col. 242 sqq

... Ad secundum dicendum quod *termini principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectui : ideo cognitio* quae consurgit de illis principiis est *visio* : sed *non est ita de terminis articulorum*. Unde in futuro quando Deus videbitur per essentiam, articuli erunt ita per se noti et visi, sicut modo principia demonstrationis.

Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre esse quae creduntur. Sicut enim *per alios habitus virtutum* homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, *ita etiam per habitum fidei* inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei, et non aliis.

Un dernier texte II II, q. 2, a. 3, ad 2 (qui n'a pas de parallèle dans l'article correspondant des *Sentences* III, D. 24, q. 1, a 3[1]) montre le lien où le passage d'une idée à l'autre : « *Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis ita homo virtuosus per habitum virtutis* (1) *habet rectum iudicium de his quae conveniunt illi virtuti; et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homo assentit his quae sunt fidei non autem contrariis.* »

Saint Thomas n'entendait donc nullement opposer les deux idées l'une à l'autre. Il n'en est que plus curieux de le voir supprimer si souvent l'une des deux, surtout dans la *I^a q. 1*.

Y a-t-il là un pur hasard ou bien l'indice d'un travail insensible dans ses idées sur la foi, d'un de ces changements lents dont je parlais tout à l'heure? C'est précisément par une comparaison très complète, très méthodique et très serrée de ces textes qu'on pourrait arriver à décider la question. Mais on avouera qu'il serait d'un grand intérêt de savoir si les textes cités plus haut et omis dans la *Somme* présentent bien la pensée définitive de saint Thomas, si pour lui par exemple ce qui différencie le plus essentiellement la foi théologique de la « croyance » aux premiers principes, c'est simplement l'obscurité de la première, le caractère analogique des notions qui entrent dans ses articles, comme il semble presque le dire dans le Prologue des *Sentences*, ou bien le fait d'être basée sur un témoignage, sur la révélation divine, suivant sa formule favorite de la *I^a q. 1*. Entre *l'habitus fidei* et l'*intellectus principiorum* doit-on admettre la ressemblance étroite que supposent les réponses des *Sentences*, ou faut-il entendre plus largement comme le fait le P. Harent (2) le rapprochement entre le rôle de cet *habitus*, ceux des autres vertus et celui de l'*intellectus principiorum*?

Le sommaire rapprochement de textes fait plus haut semble indiquer que la pensée de saint Thomas évoluait plutôt dans le second sens, et que par conséquent ces formules ne sont pas chez lui à serrer

(1) Fretté : per habitum *fidei*, d'après certains manuscrits, contre les autres éditions dont la leçon me paraît plus probable : il y aurait eu, en effet, dans ce cas, homo *fidelis*, non *virtuosus*.
(2) Harent, *DTC, loc. cit.*

de trop près. Et en tout cas il paraît un peu hasardeux de risquer sur elles toute une théorie de la foi.

Peut être trouvera-t-on l'exemple que je viens de citer bien peu concluant sur les résultats à attendre d'une comparaison méthodique entre les textes parallèles des *Sentences* et de la *Somme* : peut-être aussi cependant suffira-t-il à montrer à la fois et l'intérêt de cette comparaison entre textes bien situés dans le même cadre, et surtout la nécessité pour arriver à une conclusion ferme de faire le travail en grand, de le pousser jusqu'à une étude systématique du vocabulaire de saint Thomas et de ses fluctuations. Le *Thomas lexicon* de Schultz est précieux comme instrument de travail, mais lui aussi suppose implicitement l'unité absolue et l'immobilité de ce vocabulaire de saint Thomas. Et précisément les quelques exemples cités auront je pense suffi à montrer que la question vaut d'être posée si ce vocabulaire, si la pensée qu'il traduit, ont été si immobiles.

Souhaitons donc que l'on nous donne le plus tôt possible une table exacte et méthodique des *loca parallela* de saint Thomas, un triage bien fait, séparant soigneusement les diverses catégories indiquées plus haut. Ce sera là un premier instrument de travail infiniment précieux, et qui permettra de poursuivre sur une vaste échelle cette étude de comparaison si désirable, étude assez vaste et assez délicate pour fournir de l'occupation à nombre de chercheurs. Que l'on songe seulement à ce que représentent d'efforts les recherches admirables faites sur tous les recoins de la pensée et du vocabulaire d'un Platon, et que l'on compare avec eux ce que nous avons fait, nous théologiens catholiques, pour arriver à une connaissance vraiment rigoureuse et scientifique de la pensée de saint Thomas. Et cependant pour nous, vivant de la tradition catholique, invités par l'Eglise à chercher dans cette pensée un des échos les plus fidèles de cette tradition, une pareille connaissance n'a plus seulement un intérêt historique, elle est une vraie nécessité pour un progrès sérieux et véritable de notre théologie catholique. Nous avons, pour acquérir cette connaissance, des éléments de premier ordre, des facilités de classement et de comparaison des textes absolument exceptionnelles. Profitons-en donc. Je citais à l'instant Platon : que l'on se rappelle seulement les difficultés que présente chez lui une étude méthodique. Peut-être même est-ce parce que saint Thomas est plus facile que l'on a eu moins de souci d'étudier aussi systématiquement sa pensée. Soyons sûrs pourtant que les méthodes qui ont donné de si beaux résultats, appliquées à l'étude des maîtres de l'antiquité classique, n'en donneront pas de moins précieux pour nous si nous les employons à pénétrer l'œuvre du plus grand maître de notre moyen-âge catholique.

Joseph DE GUIBERT, S. J.

Toulouse.

TABLE DES MATIÈRES

Auguste (Alphonse). — *Lettres inédites à Charles de Montchal, archevêque de Toulouse*..... 385

Breton (Mgr). — *L'ultramontanisme de Louis Veuillot*..... 145, 193

— *La guerre et la patrie*..... 433

Cavallera (Ferdinand). — *Ascétisme et liturgie*.. 49, 97

— *Revue de l'ancienne littérature chrétienne*.. 165, 222

— *Le décret du Concile de Trente sur les sacrements (VIIe session)*..... 361, 401

Crouzil (Lucien). — *Le rejet des associations cultuelles*..... 241

Desnoyers (Louis). — *Le règne de Josias roi de Juda (607-608 avant J.-C.)*..... 257, 308

Guibert (Joseph de). — *Pour une étude méthodique des* loca parallela *de saint Thomas*..... 458

Michelet (Georges). — *Les prétendues équivalences de la morale religieuse et de la morale laïque*.. 289

Maisonneuve (Louis). — *A propos de la définition de l'Apologétique*..... 3

Noyon (Auguste). — *Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'Immaculée-Conception.* 213

Rivière (Jean). — *La rédemption dans l'orthodoxie protestante moderne*..... 25, 69

— *Un précurseur de saint Anselme. La théologie rédemptrice de Théodore Abû Qurra*..... 337

Saltet (Louis). — *Le texte primitif des actes des martyrs de Scilli*..... 108

NOTES ET CRITIQUES

ACHELIS (H.). — *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*..... 223
ALIX (A d'). — *La Croix-Rouge française*..... 431
AMBROSII (S.). — *Opera. Expositio Psalmi* CXIII (*Corpus* de Vienne, 62)..... 170
Ames chrétiennes. — *Le Père de Valroger, ses frères, ses sœurs*.. 431
ARFVIDSSON (G.). — *Relatio analytica super controversia de impotentia*. 89
AUFHAUSER (J.-B.). — *Konstantins Kreuzesvision*..... 167
AUGUSTE (A.). — *Le Séminaire de Caraman*..... 139
AUGUSTINI (S.). — *Opera*. Sect. VIII, p. 1 (*Corpus* de Vienne, 60). 172

BAINVEL (J.-V.). — *De vera religione et apologetica*..... 326
BARDY (G.). — *Saint Athanase* (296-373) (Collection *Les Saints*). 226
BASSIBEY (R.). — *Le Maître de Fénelon, M. Tronson*..... 383
BAUDOT (Dom.). — *Le Missel, L'Antiphonaire, Le Cérémonial*... 91
BENSON (Mgr). — *Les Confessions d'un converti*..... 328
Bibliothek der Kirchenvaeter, vols. 6-15..... 172
BIDEZ (J.). — *Philostorgius Kirchengeschichte*..... 169
BOJANI (F. de). — *Innocent XI. Sa correspondance et ses nonces*. 143
BOSSUET. — *Correspondance*, éd. URBAIN et LEVESQUE, t. VIII.... 333
BOURDON (G.). — *L'énigme allemande*..... 240
BRÉMENSON (H). — *Guide théorique et pratique de la prononciation latine*..... 141
BREMOND (A.). — *La piété grecque*..... 128
BRUNETEAU (E.). — *De ente et essentia divi Thomae*..... 187

CAPPELLO (F.-M.). — *De Curia romana*..... 87
— *De visitatione SS. Liminum et dioeceseon*..... 86
CARLIER (R.-P.). — *Histoire de l'apparition .. de la Salette*..... 145
CHOLLET (Mgr). — *L'Ascétique moderniste*..... 90
Chronique de musique religieuse..... 140
CIRILLI (R.). — *Les prêtres danseurs de Rome*..... 288
COUTURIER (Dom.). — *Madame de Cossé-Brissac*..... 192

DIEKAMP (F.). — *Patres Apostolici*, II..... 166

EUSEBIUS. — *Werke*, VIe et VIIe volume, éd. HEIKEL et HELM.... 169

FERRERES (J.-B.). — *La Curia romana*..... 87
— *De Vasectomia duplici*..... 89
FESTUGIÈRE (Dom). — *La liturgie catholique*..... 179
— *Qu'est-ce que la liturgie*..... 184
Les Fondations..... 257

FRANCO (S.). — *Direction de conscience*..... 91
FRÉMONT (Abbé). — *Correspondance avec une protestante*..... 134

GANAY (M.-C. de). — ***Les bienheureuses dominicaines***..... 90
GARRIGUET (L.). — *Le grand séminaire de La Rochelle*..... 138
GHELLINCK (J. de). — *Le mouvement théologique du douzième siècle*..... 126
GRANDERATH-KIRCH. — *Histoire du Concile du Vatican*..... 284
GRATIEN (R.-P.) — *Les sermons franciscains du cardinal Eudes de Châteauroux*..... 332
GUILLAUME (H.) — *L'Evangile étudié au point de vue social*..... 191

HIERONYMI (S.). — *Opera : Epistulae 71 120* (*Corpus* de Vienne 55) 171
— *In Hieremiam prophetam* (*Corpus* de Vienne 59)..... 171
HOPPMANN (O.). — *Die Catene des Vaticanus gr.* 1802..... 46

JEAN (F.C). — *Jérémie, sa politique, sa théologie*..... 235
— *Les lettres de Hammurapi à Sin-iddinam*..... 234
JUGIE (M.). — *Abraham d'Ephèse et ses écrits*..... 427
JUNGLAS (I.-P.). — *Die Irrlehre des Nestorius*..... 336

Kirchengeschichtliche Festgabe Anton de Waal... dargebracht... 190
KREBS (E.) — *Theologie und Wissenschaft*..... 285

LANG (O). — *Die Catene des Vaticanus gr* 762..... 46
LAUBIER (de) et PLESSIS (du). — *Manuel pratique des institutions sociales agricoles*..... 238
LECIGNE (C.). — *Louis Veuillot*..... 47

MAINAGE (Th.). — *Introduction à la psychologie des convertis*... 378
— *L'heure des âmes*..... 379
MANNAJOLI (D.). — *De obligationibus christianorum propriis*.... 88
MARECHAL (Ch.). — *La famille de Lamennais*..... 130
— *La jeunesse de Lamennais*..... 131
MARTINEZ (F.) — *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*..... 224
MARTINUCCI-MENGHINI. — *Manuale sacrarum caeremoniarum*.... 239
MAYRAN (B.). — *Raymond Bonal*..... 139
MICHAEL GLYCAS. — *Les Apories*..... 228
MONCEAUX (P.). — *Saint Cyprien* (collection *Les Saints*)..... 236
MONIER (Fr.). — *Vie de Jean-Jacques Olier*..... 428
MOREAU (E. de). — *Un frère d'armes de Montalembert*..... 132
MORIN (Dom). — *Etudes, textes, découvertes*..... 230

ORIGÈNE. — *De principiis*, éd. KOETSCHAU..... 168
Ozanam, Livre du Centenaire..... 95

PALANTE (G.). — *Pessimisme et individualisme*..... 92
PALMIERI (A).. — *Theologia dogmatica orthodoxa*, II..... 330

PETITOT (H.). — *Introduction à la philosophie traditionnelle*.... 192
PIEL et SERRIÈRE. — *Apostolat d'un prêtre lorrain*..... 287
PIROT (L.). — *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*.... 227
POEY (P.). — *Manuel de sociologie catholique*..... 191
PRIMOT (H.). — *La psychologie d'une conversion*..... 380

RECK (F.-X.). — *Le Missel médité*. tr. NOBLET..... 381
Die Religion im Geschichte und Gegenwart 334
Revue liturgique et bénédictine..... 86
RIVIÈRE (E.). — *Corrections et additions à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*..... 335
RIVIÈRE (J.). — *Le Dogme de la Rédemption*..... 281
ROUËT DE JOURNEL (M.-J.). — *Enchiridion patristicum*..... 336

SAVIO (F.). — *Gli Antichi Vescovi d'Italia, P. I., Milano*..... 426
SCORHAILLE (R. de) — *François Suarez*..... 43
SEEBERG (E.). — *Die Synode im Antiochien*..... 225
SEEBERG (R.). — *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III..... 329
SOLANET (A.). — *L'abbé du Chaila*..... 143
SOLESMES (Abbé de). — *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*.. 185
SORTAIS. — *Les catholiques en face de la Démocratie et du Droit commun*..... 331
STAEHLIN (O.). — *Die christliche griechische Litteratur*..... 222
STUART (I.-E.). — *L'éducation des jeunes filles catholiques*..... 286

TERRISSE (I.). — *Le Purgatoire*..... 144
Texte und Untersuchungen, édités par A. HARNACK et C. SCHMIDT. 176
TOURNIER (L.). — *Le cardinal Lavigerie et son action politique*.. 41

VERMEIL (E.). — *Jean-Adam Moehler et l'école catholique de Tubingue* 188
VIANEY (J.) — *Saint François Régis* (collection *Les Saints*)..... 236
VILLIEN (A.). — *Le déplacement administratif des curés*..... 239
VOUAUX (L.). — *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes*..... 166
WENDLAND (P.) — *Die hellenistisch-roemische Kultur*..... 124

Toulouse — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.